Paidós
Studio

Bernhard Waldenfels

De Husserl a Derrida

Introducción a la fenomenología

De Husserl a Derrida

Paidós Studio

Últimos títulos publicados:

71. S. Akhilananda - *Psicología hindú*
72. G. Vattimo - *Más allá del sujeto*
73. C. Geertz - *El antropólogo como autor*
74. R. Dantzer - *Las emociones*
75. P. Grimal - *La mitología griega*
76. J. F. Lyotard - *La fenomenología*
77. G. Bachelard - *Fragmentos de una poética del fuego*
78. P. Veyne y otros - *Sobre el individuo*
79. S. Fuzeau-Braesch - *Introducción a la astrología*
80. F. Askevis-Leherpeux - *La superstición*
81. J. P. Haton y M. C. Haton - *La inteligencia artificial*
82. A. Moles - *El Kitsch*
83. F. Jameson - *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*
84. A. dal Lago y P. A. Rovatti - *Elogio del pudor*
85. G. Vattimo - *Ética de la interpretación*
86. E. Fromm - *Del tener al ser*
87. L. V. Thomas - *La muerte*
88. J. P. Vernant - *Los orígenes del pensamiento griego*
89. E. Fromm - *Lo inconsciente social*
90. J. Brun - *Aristóteles y el Liceo*
91. J. Brun - *Platón y la Academia*
92. M. Gardner - *El ordenador como científico*
93. M. Gardner - *Crónicas marcianas*
94. E. Fromm - *Ética y política*
95. P. Grimal - *La vida en la Roma antigua*
96. E. Fromm - *El arte de escuchar*
97. E. Fromm - *La patología de la normalidad*
98. E. Fromm - *Espíritu y sociedad*
99. E. Fromm - *El humanismo como utopía real*
100. C. Losilla - *El cine de terror*
101. J. Bassa y R. Freixas - *El cine de ciencia ficción*
102. J. E. Monterde - *Veinte años de cine español (1973-1992)*
103. C. Geertz - *Observando el Islam*
104. C. Wissler - *Los indios de los Estados Unidos de América*
105. E. Gellner - *Posmodernismo, razón y religión*
106. G. Balandier - *El poder en escenas*
107. Q. Casas - *El western*
108. A. Einstein - *Sobre el humanismo*
109. E. Kenig - *Historia de los judíos españoles hasta 1492*
110. Á. Ortiz y M. J. Piqueras - *La pintura en el cine*
111. M. Douglas - *La aceptabilidad del riesgo según las ciencias sociales*
112. H. G. Gadamer - *El inicio de la filosofía occidental*
113. E. W. Said - *Representaciones del intelectual*
114. E. A. Havelock - *La musa aprende a escribir*
115. C. F. Heredero y A. Santamarina - *El cine negro*
116. B. Waldenfels - *De Husserl a Derrida*
121. G. Vattimo - *Creer que se cree*

Bernhard Waldenfels

De Husserl a Derrida

Introducción a la fenomenología

PAIDÓS
Barcelona • Buenos Aires • México

Título original: *Einführung in die Phänomenologie*
Publicado en alemán por Wilhelm Fink Verlag, Munich

Traducción de Wolfgang Wegscheider
Revisión técnica de Joan-Carles Mèlich

La traducción de esta obra se ha llevado a cabo con la ayuda de INTER NATIONES, Bonn

Cubierta de Mario Eskenazi

1ª edición, 1997

ISBN: 84-493-0347-8
Depósito legal: B-213-1997

Impreso en Novagràfik, S.L.,
Puigcerdà, 127 - 08019 Barcelona

Impreso en España - Printed in Spain

SUMARIO

Prólogo 11

1. La idea de la fenomenología 15
1. Entre psicologismo y logicismo 15
2. Sentido, objeto y acto intencional 17
3. Retorno a las cosas mismas 20
4. Esencia y hechos 22

2. Ontologías regionales 25
1. Los círculos de Gotinga y Munich 25
2. Max Scheler: esencias y valores 27
3. Roman Ingarden: la ontología del mundo y de la obra de arte 32

3. Fenomenología de la conciencia trascendental 35
1. Reducción eidética y trascendental 35
2. Capas, fases, horizontes de constitución de sentido 37
3. Corporeidad, intersubjetividad y temporalidad 37

4. El mundo de la vida y la historia 41
1. La crisis de la humanidad europea 42
2. Funciones del mundo de la vida 43
3. El sentido en la historia 45

5. Evolución y reconstrucción de la fenomenología (Alemania, Bélgica, Holanda) 49
1. La fenomenología de Friburgo y su término 49
2. Nuevos comienzos en Bélgica y Holanda 52
3. Resurgimiento de la fenomenología en el área germánica 53

6. El camino de Martin Heidegger a través de la fenomenología ... 57
1. Orientación hacia la fenomenología y abandono de la fenomenología de la conciencia ... 58
2. La fenomenología hermenéutica del *Dasein* ... 59
3. Sobre la cosa del pensar ... 62

7. La fenomenología de la existencia corpórea (Francia) 63
1. Gestación y particularidad de la fenomenología existencial ... 63
2. Jean-Paul Sartre: la Nada creativa ... 66
3. Maurice Merleau-Ponty: el anclaje corpóreo en el mundo ... 69
4. Emmanuel Levinas: en el rostro del Otro ... 74
5. Paul Ricoeur: la ambigüedad del sentido ... 78
6. Tendencias más recientes ... 81

8. La fenomenología como nueva ciencia de la vida (Italia) 85
1. Antonio Banfi: la apertura de la razón ... 85
2. Enzo Paci: campo de referencia del presente vivo 86

9. La fenomenología en el contexto de lenguaje y sociedad (Países anglosajones) ... 89
1. Umbrales de recepción de análisis lingüístico en Gran Bretaña ... 89
2. La generación de fundadores en Estados Unidos . 90
3. Alfred Schütz: acto social y mundo social ... 90
4. Aron Gurwitsch: mundo de la vida y campo de conciencia ... 92
5. Investigaciones autóctonas ... 93

10. La fenomenología en los campos de la ciencia ... 97
1. Fenomenología y ciencia ... 97
2. La psicología ... 98
3. Psicopatología, psiquiatría y antropología médica 102
4. El psicoanálisis ... 108
5. Ciencias jurídicas y sociales ... 111
6. La pedagogía ... 115
7. Lógica, matemática y ciencias naturales ... 117
8. Ciencias del lenguaje ... 120
9. Estética, teoría literaria y del arte ... 121
10. Ciencia de la religión, filosofía de la religión y teología 128

11. La fenomenología en el ámbito del marxismo 135
1. Alemania: la fenomenología de Friburgo y la Escuela de Frankfurt 136
2. Francia: fenomenología existencial y marxismo humanista 137
3. Italia: la crisis de la ciencia y de la sociedad 140
4. Europa del Este y Centro-Este: la fenomenología como fuerza opuesta al marxismo real existente 141

12. La fenomenología frente a sus límites 145
1. El desafío del estructuralismo 145
2. Las desconstrucciones de Jacques Derrida y las lindes de la fenomenología 147

Bibliografía 151
Índice de nombres 185

Prólogo

No cabe duda de que la fenomenología pertenece a las formas e intentos de pensamiento que han caracterizado este siglo que está a punto de terminar y que le ha acompañado desde sus principios. En 1900, Edmund Husserl, con sus *Investigaciones lógicas** logró un objetivo decisivo. Nació lo que posteriormente se bautizó con el nombre de «fenomenología» y que sorprendió a su fundador, como suele pasar con toda «fundación primaria» (*Urstiftung*). Desde sus inicios quedó abierta la pregunta de cuál sería la finalidad última de esta fenomenología. Si hay algo que la mantiene viva hasta hoy, es seguramente el hecho de que no permite que sistemas, escuelas y disciplinas le arranquen el estímulo del cuestionamiento y de la investigación de objetivos. Para su fundador siempre se trató de una «filosofía de trabajo» (*Arbeitsphilosophie*). Con ello dejó radicalmente de lado las querellas de cosmovisión y las fórmulas salvadoras del mundo del siglo XIX que solían presentarse arropadas de vestiduras científicas, o bien sin ellas, y que en algunos casos sólo hoy día están cediendo terreno, o que están teniendo un esporádico renacimiento bajo otra forma. En una lección magistral de 1925, Heidegger afirmaría: «La grandeza del descubrimiento de la fenomenología no se halla en los resultados fácticos, calculables y criticables..., sino en el hecho de que representa el descubrimiento de la posibilidad de una investigación filosófica» (GA 20, 184). Y Merleau-Ponty lo corrobora al hablar en el prólogo a su *Fenomenología de la percepción* de una manera, de un estilo que caracteriza la fenomenología como movimiento: en su seno hay ebullición, como sucede también en las obras de Balzac, de Proust, de Valéry o de Cézanne. No se presta a una lectura canónica. Más bien tiene razón Ricoeur cuando observa: «La fenomenología consiste en buena parte en una historia de herejías husserlianas. La arquitectura que señala la obra

* *Logischen Untersuchungen.*

del maestro ha contribuido a que no se diera una ortodoxia husserliana» (Ricoeur, 1986a, 156). Esto significa que el movimiento fenomenológico, al igual que todo pensamiento vivo, no se puede representar como movimiento lineal. Ocurren radiaciones y ramificaciones, anticipaciones y regresiones, variaciones que en parte se solapan y se cruzan, que en alguna ocasión viven de espaldas, y que no permiten que sean transformadas en estructura inmutable.

La presente introducción quiere ofrecer una orientación general. No puede sustituir las históricas presentaciones globales de H. Spiegelberg ([3]1982) y S. Zecchi (1978), ni el tratado acerca de la filosofía fenomenológica de E. Ströker y P. Janssen (1989); tampoco pretende reemplazar obras globales de orientación regional, como sería el caso de mi propio tratado acerca de la fenomenología en Francia (1983), y ni mucho menos puede sustituir la literatura especializada que trata de las figuras centrales de la fenomenología, y se dedica a áreas específicas, a la repercusión de la fenomenología sobre determinadas disciplinas científicas, o que se refiere a tradiciones nacional-culturales particulares en el ámbito fenomenológico. No obstante, debería conseguir el objetivo de transmitir una visión al mismo tiempo puntual y matizada de la fenomenología, poniendo algunos acentos específicos y estimulando futuras investigaciones y descubrimientos.

Por un lado, nuestra intención es la de transmitir una clara impresión no sólo de la *diversidad histórica* sino también de la *diversidad geográfico-cultural* de una fenomenología que cada vez más ha venido adquiriendo el carácter de una comunidad filosófica ecuménica, con multiplicidad de centros de acción, a la que nuestra presentación individual sólo puede corresponder parcialmente. Por otro lado, nos parece importante tomar suficientemente en consideración *el intercambio entre la filosofía y las distintas disciplinas particulares*. Aquí se muestran posibilidades de fenomenologías regionales que sólo un apriorista riguroso puede descalificar como meras áreas de aplicación de una fenomenología filosófica pura. Descuidar esta interacción significaría estrechar artificialmente la visión fenomenológica y reducir teóricamente la verdadera historia de la investigación fenomenológica. Finalmente, debe hablarse de la *controversia mantenida* en puntos decisivos *con otras líneas de pensamiento*. Con ello nos referimos específicamente a la disputa con el positivismo, con el marxismo occidental y oriental, con la filosofía del lenguaje, así como con el estructuralismo francés y sus derivados. El que sean fluidas las fronteras hacia el existencialismo, hacia la hermenéutica y el desconstructivismo, es algo

que se da por supuesto. Todo nuestro esfuerzo ha estado orientado a descubrir el *potencial* de la fenomenología y, en su caso, aumentarlo. El acento está en el «objeto» de la fenomenología que todavía hoy en día puede ser fuente de impulsos, siempre que éstos no se sacrifiquen en aras de una mera sabiduría de textos y habilidad metodológica. Para la fenomenología sería burlarse de sí misma si acabara convirtiéndose en mero archivo y comentario sobre ella misma.

La presentación del conjunto tiene la siguiente estructura. En primer término, damos la palabra sobre todo a Husserl, en las etapas principales de su pensamiento (caps. 1, 3, 5), y la repercusión inmediata que tuvo en los primeros círculos de la fenomenología de Gotinga y de Munich (cap. 2). Se sigue la transformación de la fenomenología que tuvo su inicio en Friburgo y que a través de nuevos comienzos en Bélgica y los Países Bajos nos devuelve a Alemania (cap. 5), donde encuentra su punto culminante en la obra de Heidegger (cap. 6). Ya en los años treinta se multiplican las áreas y los centros de influencia fenomenológica, desde Francia, pasando por Italia, hasta llegar a los países anglosajones, desarrollando la fenomenología en cada caso formas y contenidos específicos (caps. 7 a 9). Se sigue un paseo extenso por la investigación detallada e inspirada en la fenomenología dentro del ámbito de las distintas disciplinas, desde las ciencias humanas y sociales, pasando por las ciencias formales, naturales y lingüísticas, hasta llegar a los campos del arte y de la religión (cap. 10). Los dos capítulos finales tratan de la disputa de la fenomenología con el marxismo, área en la cual desempeñan un papel particular Europa oriental y Europa centroriental (cap. 11), así como la controversia mantenida con el estructuralismo que en la obra de Derrida alcanza la zona fronteriza de una fenomenología marginal (cap. 12). No sólo ahí sino en amplias áreas de la fenomenología se perfila la posibilidad de que ésta haga referencia a sus propias fronteras, en vez de negarlas o saltarlas mediante un simple cambio de lugar.

En aras de prevenir falsas expectativas, cabe mencionar finalmente aquello que en esta presentación compacta de la fenomenología hubo de ser excluido total o casi totalmente. El peso de la presentación se concentra en aquellos textos y protagonistas donde la fenomenología adquirió carácter propio significativo o donde se perfila un campo de investigación específico, tomándose en consideración casi siempre de manera sólo implícita el inmenso trabajo de investigación puntual en cuanto a autores como Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, o Schütz. Además, en autores como Heidegger, Sartre, Ricoeur, Derrida, o Paci

se lleva a cabo una ponderación subjetiva. Su obra se considera en la medida en que, con más o menos razón, ésta pueda ser relacionada con la fenomenología. Áreas de acción difusas que no pueden ser relacionadas ni con el tema central de la fenomenología ni con su contexto expreso, y donde constituye sólo un elemento entre otros, no se mencionan, a objeto de que el movimiento fenomenológico no se convierta en avalancha incontenible. Algo parecido es válido en casos como Nicolai Hartmann, Helmut Plessner, o Hans-Georg Gadamer en los que la fenomenología desempeña claramente un papel, pero donde el peso de la filosofía se determina de otro modo. Que alguno de los lectores encuentre lo que no ha estado buscando, y que otro esté buscando lo que no encuentra; que al uno la fenomenología no le parezca lo suficientemente pura, y al otro no lo suficientemente diversificada —todo ello no lo podremos evitar del todo. Esperamos que las amplias notas y referencias bibliográficas compensen a algunos de nuestros lectores.

Y, finalmente, unas palabras sobre el origen de esta publicación. Su contenido central se remonta a un extenso capítulo, «Fenomenología», publicado en la *Enciclopedia Italiana*. Quisiera dar las gracias a los editores italianos, especialmente a D. Tullio Gregory, por su generosidad a la hora de permitirme que utilizara el texto elaborado con esa finalidad para la versión ampliada del libro publicado en alemán. Al oír hablar de «Enciclopedia», ¡que nadie se asuste! Los editores italianos dieron gran importancia a una presentación plástica en que se vieran claramente la génesis, las circunstancias y los obstáculos relacionados con los pensamientos. Esto significa al mismo tiempo que tal presentación no es de origen aleatorio sino el resultado de determinada posición, de determinada escritura. Quien se escandaliza con ello, que ponga manos a la obra para seguir diversificando sus distintos aspectos. Desempeñando mi papel de espectador participante, he intentado no sacrificar la pluralidad de las posibilidades en beneficio de opciones propias. Pero negar éstas no solamente sería pedir demasiado sino sería también una recomendación inservible. Llevar una experiencia «a que se pronuncie acerca de su sentido inherente» sigue siendo una empresa paradójica, quiérase o no.

Por la tan valiosa ayuda en la redacción del manuscrito quisiera dar las gracias a mis colaboradoras de Bochum, Iris Därmann y Antje Kapust; además, doy las gracias a la señora Annemarie Ernst por su dedicación a la hora de confeccionar el manuscrito.

Munich, marzo de 1992

CAPÍTULO 1

LA IDEA DE LA FENOMENOLOGÍA

Si se quiere hablar de una fase fundacional de la fenomenología, ésta coincide con los años de 1887 a 1901, cuando Edmund Husserl (1859-1939) enseñaba como *Privatdozent* en la ciudad de Halle. En lo que concierne a la denominación «fenomenología», no es atribuible, como es sabido, al propio Husserl. Independientemente de su utilización más antigua en la terminología filosófica que se remonta a Lambert, Kant, Fichte, Hegel, Lotze, y E. von Hartmann, el término, tal como aparece en investigadores naturalistas como E. Mach, L. Boltzmann, o G. R. Kirchhoff, formaba parte del día a día científico cuando se trataba de oponer la descripción de los «fenómenos» a una explicación teórica de los mismos (Spielberg, 1982, 6-19). Pero sólo en Husserl el término sube de categoría, pasando de una mera etapa del saber científico, o de una variante metódica de la investigación científica, a la determinación central de una filosofía que se declara a sí misma como fenomenología, al principio todavía de manera poco decidida. En la introducción al volumen segundo de las *Investigaciones lógicas*, la «fenomenología» aún se caracteriza mediante el modesto pero equívoco epíteto de «psicología descriptiva» lo cual queda posteriormente revisado en la 2.ª edición de 1913, o sea, a nivel de la posición de las *Ideas I*.*

1. *Entre psicologismo y logicismo*

El punto de partida de la fenomenología se caracteriza por un clima fuertemente influido por el neokantismo. La filosofía, entonces,

* *Ideen I.*

se veía obligada a buscar su salvación en parte en un formalismo, en parte en una ciencia unificada, en parte apoyándose en otras ciencias. De este modo, no sólo perdió su autonomía sino también su importancia para la vida, una pérdida que a menudo fue compensada mediante «filosofías de cosmovisión». El mismo Husserl, que había iniciado su carrera en el campo de la matemática, al intentar encontrar un fundamento para la matemática y la lógica, dio con la psicología que estaba tomando el relevo de la filosofía como ciencia fundamental. Su *Filosofía de la aritmética*,* de 1881, todavía iba a remolque de aquello que Gottlieb Frege, en su recensión de esta obra primera, y el mismo Husserl en el volumen primero de las *Investigaciones lógicas* denunciarían como psicologismo, es decir, el intento de deducir a partir de sucesos y condiciones realpsíquicos (*realpsychische Vorgänge und Bedingungen*) las leyes inherentes de la lógica, así como las demás esferas de validez de la ética, de la estética y la religión. Sin embargo, si el antipsicologismo no debería degenerar en un logicismo platónico que se contentase con la mera «validez» (*Gelten*) de valores, con «enunciados y verdades en sí» (*Sätze und Wahrheiten an sich*), o con «hechos fácticos» (*bestehende Sachverhalte*), como por ejemplo en H. Lotze, B. Bolzano y A. Meinong, entonces se trataba de tender un puente entre las leyes ideales y la vivencia real.

Una primera sugerencia en este sentido la hizo Franz Brentano (1838-1917) cuyas lecciones magistrales vienesas fueron atendidas por Husserl (al igual que por Freud) y que a través de Carl Stumpf (1848-1936), profesor de filosofía de Husserl en Halle, ejercía una gran influencia sobre la psicología de su época. El objetivo de Brentano era una auténtica psicología desde el punto de vista empírico, *La psicología desde el punto de vista empírico*,** como reza el título de su obra fundamental publicada en 1874. Para ello es necesario que la psicología disponga de un objeto cuyas determinaciones no provengan de otras disciplinas. Y para diferenciar entre fenómenos psíquicos y físicos, Brentano les atribuye una «relación en cuanto a un contenido» (*Beziehung auf einen Inhalt*), una «dirección hacia un objeto» (*Richtung auf ein Objekt*) que caracteriza como «inexistencia... intencional de un objeto» (*intentionale... Inexistenz eines Gegenstandes*), remontándose al lenguaje conceptual medieval (*Psychologie...*, 1955, 124). No

* *Philosophie der Arithmetik.*

** *Psychologie vom empirischen Standpunkt.*

obstante, una mera paralelización de fenómenos vivibles y realidad física deja abiertas muchas cuestiones, entre ellas la cuestión de cómo y a partir de dónde se debe percibir y comprender la dualidad psíquico-física, sin hacer ninguna concesión a las ciencias reales existentes, con la cual el nuevo enfoque quedaría nuevamente reducido a las aporías del psicologismo y fisicismo. Como Heidegger lo formularía más tarde, el «modo de ser» (*Seinsart*) de la intencionalidad queda indeterminado. Más radicales en su argumentación fueron los dos representantes del positivismo, Richard Avenarius y Ernst Mach, intentando el uno la recuperación de un «concepto natural del mundo» (*natürlichen Weltbegriff*) mientras que el otro se basaba en un entorno de sensaciones psicofísicamente neutral donde el objeto y el yo se movían hacia la disolución del mundo y la autodisolución —con las características de una mística profana que ha dejado sus vestigios en *El hombre sin cualidades** de Robert Musil.[1] Pero Husserl, que conocía bastante bien todos estos intentos (Lübbe, 1972, Sommer, 1985), utilizó los impulsos para buscar su propio camino. La afirmación posterior: «Nosotros somos los auténticos positivistas» (Hua, III,46), es indicio de esas primeras vecindades.

2. *Sentido, objeto y acto intencional*

Si la relación entre acto de vivencia y su objetivo último debe significar más que una relación real entre conciencia y objeto, entonces lo vivido como tal ha de caracterizarse como «intención referida» (*bezügliche Intention*) (Hua, XIX/1, pág. 385), de modo que en el caso de acto y objeto el uno no puede darse sin el otro. Esto da origen a una problemática que más tarde se denominará «problemática de correlación». La adscripción de acto y objeto se orienta en puntos de vista insignificantes e hitos de palabras como «cómo» o «como» (*Wie oder Als*) que se pueden considerar el ojo de la aguja de la fenomenología. De este modo, ya en su *Investigación lógica V*** (Hua, XIX/1,

* *Mann ohne Eigenschaften.*

** *V. Logische Untersuchung.*

1. En cuanto a la relación más profunda entre Husserl y Musil que de un modo decisivo va más allá de contactos históricos, véase H. Cellbrot, *Die Bewegung des Sinnes* (El movimiento del sentido). En cuanto a la fenomenología de R. Musil referente a E. Husserl, Munich, 1988. Acerca de Schütz y Musil, véase el conocido estudio de P. Berger (trad. al. en: Grathoff/Waldenfels, 1983, véase Bibliografía, C5 (5)).

414), Husserl establece una diferencia entre «objeto intencionado» (*Gegenstand, welcher intendiert ist*) y «objeto tal como está intencionado» (*Gegenstand, so wie er intendiert ist*). El objeto no *es* sencillamente uno y el mismo; el objeto resulta ser él mismo en la alternancia de modos factuales y modos intencionales, en que es observado desde cerca o desde lejos, desde este ángulo o aquel otro, en que es percibido, recordado, esperado o fantaseado, en que es juzgado, tratado o anhelado, en que es afirmado como real, como posible o en que es considerado dudoso o negado. Este enunciado de variaciones podría ser ampliado, también podría ser histórica y culturalmente concretado, y todo ello deja entrever mucho de aquello que iría a ocupar e inquietar la fenomenología a lo largo de los años.

La característica fundamental del «algo como algo» (*etwas als etwas*) que se puede designar como «diferencia significativa» (Waldenfels, 1980, 86, 129) nos remonta a la determinación aristotélica del «ente *como* ente» (*des Seienden als Seienden*), pero también a la determinación kantiana del conocimiento trascendental que se ocupa no de los objetos «sino de nuestro modo de conocerlos, *tal como sea posible, a priori*». Esta característica fundamental anticipa además *Ser y tiempo** de Heidegger, donde en el párrafo 33 se distingue entre un «como hermenéutico» (*hermeneutisches Als*), como el modo y la manera de cómo algo se interpreta y se comprende, y un «como apofántico», (*apophantisches Als*) como el modo y la manera de cómo algo se relata y se dice. Husserl trata estos aspectos, en primer lugar, en la forma del significado o del sentido mediante los cuales una expresión significante o una intención de significado indica el objeto en cuestión y eventualmente lo hace cognoscible como hecho real. Y, al revés, el acto intencional —trátese de una percepción, de una decisión intencional, trátese de amor y odio, alegría y tristeza— se determina como vivencia que de por sí, de cualquier modo, se refiere a algo. En su obra *Ideas I*, Husserl denomina esta doble estructura, que es aplicable directa o indirectamente a todas las vivencias de la conciencia, como dualidad de nóesis y nóema. A su vez, el nóema como tal debe entenderse en el sentido de una pura teoría del significado o de una doctrina de la verdad que va más alla —una diferenciación que en los tratados de Husserl frecuentemente queda desdibujada (Bernet, en Ph.F. 8). Lo decisivo es que el «cómo» o «como» (*Wie oder Als*), se trate de la delimitación

* *Sein und Zeit.*

en el espacio, del aspecto temporal, de la modalidad (real, posible, etc.), del carácter cognitivo («dóxico») o práctico, no constituye ni una característica objetiva, o sea, parte del «Que» intencionado, ni componente real de un acto o de una condición vividos. Con ello, la doctrina husserliana de la intencionalidad socava el dualismo moderno de interior y exterior, del vivir inmanente y de la realidad trascendental. En la medida en que alguien vive o experimenta algo, se encuentra en sí mismo con otro (*bei anderem*), se halla fuera de sí mismo, se sobrepasa a sí mismo.

Los sucesores de Husserl han sacado de ahí consecuencias mucho más radicales. En Heidegger, que en sus *Lecciones sobre la historia del concepto de tiempo** destaca el carácter innovador de la doctrina husserliana de la intencionalidad, ésta se convierte en extática de la existencia. De modo parecido, en un ensayo primero, Sartre saluda la intencionalidad como aquello que hace que nuestra conciencia se fragmente al enfrentarse al mundo. Merleau-Ponty descubre debajo del umbral de la «intencionalidad del acto» una «intencionalidad operante» (*intentionalité opérante*) no dominada por la conciencia. Finalmente, Levinas ve en la intencionalidad la «derrota de la imaginación» que lleva a que el pensamiento como tal se descontrole.

Pero, a partir de la teoría hussleriana del significado se abre también un camino hacia la filosofía analítica. Con la ampliación de la relación dual entre acto y objeto mediante la introducción por Husserl de un elemento intermedio, el llamado nóema, resultan relaciones en cuanto a la diferenciación hecha por Frege entre «imaginación», «sentido» y «significación» (*Vorstellung, Sinn und Bedeutung*) tal como han señalado D. Follesdal y J. N. Mohanty, e igualmente en cuanto a teorías del comportamiento sujeto a reglas, como han venido desarrollándose en el entorno de Wittgenstein o en Searle (véase cap. 9.5). Entre los fenomenólogos y los analíticos puede entonces plantearse la cuestión de hasta qué punto y en qué medida el significado de expresiones, enunciados y acciones debe atribuirse a intenciones subjetivas o a normas públicas, siempre y cuando los unos renuncien a reducir el sentido a vivencias interiores, y los otros, a comportamientos exteriores.

* *Vorlesungen zur Geschichte des Zeitbegriffs.*

3. *Retorno a las cosas mismas*

Si la fenomenología encontró su propia consigna, entonces ésta consiste en la afirmación muchas veces citada «¡Volvamos a las cosas mismas!» (*Zurück zu den Sachen selbst!*). Es fácil trivializar esta consigna y hasta burlarse de ella. El conde Leinsdorf, secretario honorífico de la «Parallelaktion», que en la Kakania de Musil debe remediar los déficits de sentido que van surgiendo, posee carpetas llenas de diversas fórmulas de regreso: «Si prescindo del natural deseo de volver a la creencia, uno puede defender todavía un regreso al barroco, al gótico, al estado natural primario, a Goethe, al derecho alemán, a la pureza de las buenas costumbres, y a unas cuantas cosas más». Mientras tanto, este listado podría ampliarse. ¿Cómo debemos, entonces, interpretar la llamada de Husserl?

En primer término, la máxima exige una actuación que hace avanzar volviendo, o que da un «paso atrás», como podemos leer en Heidegger (GA 9, 343). El mismo Husserl habla varias veces de un movimiento en zigzag; no admite ninguna visión pura que se destaque de entre la marcha de las cosas, sino una visión que incluye también la re-visión y la pro-visión.

Las cosas mismas de que aquí se trata no se presentan a nuestros ojos descubiertas, están ahí y no están ahí, conocidas y desconocidas al mismo tiempo. Visto negativamente, su descubrimiento significa el ejercicio de una *epoché* fenomenológica en sentido original (Hua, III, 40 y sig.), un trabajo de desmantelamiento que aún se puede observar en la destrucción de la metafísica llevada a cabo por Heidegger, y en la desconstrucción de textos clásicos realizada por Derrida. Este movimiento de desmontaje origina distintas líneas fronterizas donde la fenomenología tiene que comprobar su fuerza de renovación.

La crítica se dirige, por un lado, contra el ya mencionado naturalismo que puede ser calificado como deformación filosófica de las ciencias naturales. Ahí las cosas mismas se ven reducidas a hechos elementales cuya cohesión asociativa y causal se hace de tal manera que pierden su relación con la vida y su sentido de la vivencia. De esta forma, el colorido de las cosas es sustituido por ondas eléctricas, imágenes reticulares y ecuaciones funcionales a las que posteriormente se les añaden vivencias cromáticas. Se plantean entonces cuestiones disparatadas, tales como por qué la persona humana ve las cosas correctamente, a pesar de la proyección inversa de la imagen sobre la retina, como

si la persona no fuera nada más que un fotógrafo cuya conciencia se ha convertido en cámara oscura. Un paso más, y en el entorno de J. St. Mill el mismo enunciado de contradicción se atribuye a *mental states* mutuamente excluyentes. Existe parentesco entre el naturalismo y cierto tecnicismo que convierte cualquier significado en «significación de juego» (*Spielbedeutung*) (Hua, XIX/1, 75) que ya sólo puede definirse sintácticamente en el ámbito de reglas lingüísticas científicas. Las cosas mismas quedan reducidas a su manipulabilidad funcional. El rechazo se refiere igualmente a cierto historicismo que podría calificarse de deformación filosófica de las ciencias humanas. Las cosas mismas se convierten en personajes históricos; su pretensión de verdad queda vaciada o se va perdiendo en mera sabiduría académica. En este contexto, Husserl no se muestra indulgente ni con Dilthey por el cual siente el debido respeto en cuanto a sus logros histórico-hermenéuticos.[2] Filosóficamente, la crítica de Husserl se dirige finalmente contra un pensamiento sistemático, al estilo del neokantismo, con el que Husserl se encuentra sobre todo en la obra y en la persona de Paul Natorp (Kern, 1964). A una construcción «desde arriba», él le opone una filosofía «desde abajo» donde las leyes de construcción pueden ser deducidas a partir de la descripción plástica de la cosa misma. En su ensayo programático *La filosofía como ciencia estricta*,* publicado en 1910 en la revista *Logos*, toma el clásico criterio científico como punto de orientación, no para sacrificar la filosofía en aras de las ciencias sino para proteger éstas de sus propias arrogancias científicas e intrusiones de cosmovisión, y para colocarlas sobre una base sólida. La filosofía es la ciencia que se autointerroga, y en esta medida es más que una ciencia positiva. Completando una frase de Husserl, podemos decir: «El impulso de la investigación no debe venir» ni de las filosofías, ni tampoco de ciencias positivas o cosmovisiones legadas, sino «de las cosas y de los problemas mismos» (Hua, XXV, 61). Heidegger aplica esta máxima a la misma fenomenología cuando al principio de su lección magistral sobre *Problemas fundamentales de la fenomenología*,** en 1927, estipula: «No queremos saber históricamente de qué se trata en el caso de la orientación filosófica moderna llamada

2. En cuanto a la relación entre Dilthey y la fenomenología, véase *Phän. Forschungen* (Investigaciones fen.) 16 (1984).

* *Philosophie als strenge Wissenschaft.*

** *Grundprobleme der Phänomenologie.*

fenomenología. No tratamos de la fenomenología sino de lo que ésta tiene como objeto».

Pero, ¿de qué trata entonces la fenomenología misma? ¿Qué significa el regreso a las cosas mismas cuando las vemos como positivas? Significa, sencillamente, que los puntos de vista según los cuales se observan y se tratan las cosas, han de ser desarrollados a partir de la visión de la cosa, y sobre ningún otro fundamento. La cognición no es otra cosa sino un movimiento que a partir de una distancia de contemplación inicial (*anfänglicher Anschauungsferne*) lleva hasta la «proximidad absoluta» (*absoluter Nähe*), y la verdad —tal como se la determina con precisión en *Investigación lógica VI*— significa que lo pensado se muestra tal cual como es pensado, y que es pensado tal cual como se muestra. Esta aproximación y este alejamiento de las cosas mismas no deben ser malentendidos en el sentido de una percatación inmediata, de una pura intuición; se trata más bien de un proceso en que están indisolublemente entrelazados el contenido objetivo y el modo de acceso a éste. «Percibir otra cosa es percibir al Otro», como dice tajantemente Levinas (1967, 146). La ya mencionada diferencia entre el Qué y el Cómo, que se vislumbra en la fórmula «algo como algo», da resultados también en este caso. Así, en su famoso *Principio de todos los principios** que formula en *Ideas I* (Hua, III, 52), Husserl exige «que todo lo que se nos ofrece como primario en la "intuición" (es decir, en su realidad corpórea) sea aceptado sencillamente como tal, *como lo que* se nos ofrece, pero tan sólo *dentro de los límites* en que se nos ofrece» (la cursiva es de B. W.). Posteriormente, Heidegger se adheriría a su manera a este planteamiento (véase cap. 6.2). El ser mismo de la cosa no es un ser como tal, sino un modo preferido de lo dado. La fenomenología en sentido filosófico de la palabra empieza sólo ahí donde no solamente se levanta el inventario de «fenómenos» objetivos, sino donde la fenomenalidad de los fenómenos y su logos mismo se convierten en asunto (Ricoeur, *A l'école de la phénoménologie*, 141).

4. *Esencia y hechos*

La máxima de una nueva objetividad significó una liberación de la visión, vivamente saludada por muchos contemporáneos, de las ata-

* *Prinzip aller Prinzipien.*

duras de prejuicios, reservas tradicionales y limitaciones metodológicas. «¡Ten el valor de servirte de tus propios sentidos!», así podríamos modificar la máxima kantiana. Esta liberación beneficia a muchos y desvela una multiplicidad de fenómenos. Construcciones numéricas, leyes lógicas, fórmulas físicas y disposiciones prácticas forman parte de ello, al igual que vasos, ciudades, cuadros, figuras de cuentos de hadas, escenas oníricas, fantasías demenciales, imaginaciones infantiles; y hasta partículas sintácticas como el «Y», así como combinaciones verbales sin sentido como un «O verde», con las cuales los surrealistas y los dadaístas desafían la realidad, no quedan excluidas de la reflexión. «Esto no quiere decir que Husserl hubiese exigido visión para toda cognición, todo lo contrario. No obstante, buscaba lo visual *en* toda cognición» (Ströker, en Ströker/Janssen 1989, 38). Pero, ¿cómo impedir que el anticonformismo de la mirada se transforme en aleatoriedad y que de ahí surja algo de lo que Husserl y Scheler advertían expresamente: una «fenomenología de tebeos» (*Bilderbuchphänomenologie*).

Una primera barrera contra un deshilvanado puro y simple (*pure Zerfaserung*) de los fenómenos la ofrecía la muy familiar distinción entre esencia y hecho. Lo que se quiere decir mediante una expresión verbal y lo que se ofrece a la contemplación gratificante, debe ser distinguido de aspectos casuales y fenómenos concomitantes accidentales. En *Investigación lógica II*, Husserl liberó la «abstracción eidética» de sus elementos empíricos concomitantes, y en *Ideas I* habla expresamente de una «visión de la esencia» (*Wesenserschauung*) o «intuición de la esencia» (*Wesensanschauung*), que da lugar a un *eidos*, una esencia. La neutralidad metódica que en un primer momento se contentaba con dirigir la mirada a lo originalmente dado como tal, evitó que Husserl comprendiera el ser ideal de las esencias en el sentido de un realismo de ideas. Para él, las ideas son objetos en sentido metódico, es decir, algo *acerca de lo cual* algo se puede decir y afirmar, como si de objetos individuales se tratasee (Hua, XIX/1, 52; III, 15, 48). Cuando se dice que las leyes lógicas tendrían validez independientemente de si de algún modo existen o no personas pensantes (Hua, XIX/1, 105), hay que leerlo como expresión hiperbólica de una legitimidad ideal propia cuyo ámbito se extiende a todos los mundos posibles. A pesar de ello, quedan abiertas cuestiones importantes, como por ejemplo las siguientes: ¿Cómo se puede diferenciar metódicamente la visión de la esencia de una simple intuición? ¿Será que la esencia consti-

tuye un Qué puro, que ya no está subordinado a un Cómo limitado y variable? ¿Cómo se puede determinar el «ser ideal» de objetos comunes en un sentido más que puramente metódico? Buscando respuestas a estas preguntas hubo las primeras divergencias dentro del entonces aún joven movimiento fenomenológico. La «fenomenología de la esencia» (*Wesensphänomenologie*) ¿abrió paso hacia una nueva ontología o fue simplemente una etapa en el camino hacia una nueva «fenomenología de la conciencia» (*Bewusstseinsphänomenologie*)?

CAPÍTULO 2

ONTOLOGÍAS REGIONALES

En los años de 1901 a 1916, cuando Husserl estaba viviendo en Gotinga, la fenomenología experimentó una primera fase de consolidación. En 1913 se publicó el volumen I de las *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*.* Este volumen constituyó al mismo tiempo una primera contribución al *Anuario de filosofía e investigación fenomenológica*** editado por Husserl entre 1913 y 1930, conjuntamente con Moritz Geiger, Alexander Pfänder, Adolf Reinach y Max Scheler, y donde se publicaron otros ensayos importantes, como el de Scheler, *Formalismo en la ética*,*** y el de Heidegger, *Ser y tiempo*.**** Los nombres de los coeditores señalan al más amplio círculo de Gotinga y a los fenomenólogos de Munich que, sin embargo, no van más allá de las *Investigaciones lógicas* de Husserl y se negaron a su nuevo cambio trascendental.

1. *Los círculos de Gotinga y Munich*

Había muchos filósofos incipientes que tuvieron un primer contacto con Husserl en Gotinga, para después seguir sus propios caminos; éste fue el caso del filósofo de la religión Jean Hering (1890-1966), del historiador de las ciencias Alexander Koyré, nacido en Rusia (1892-1964), de Hans Lipps (1889-1941), del editor de una lógica her-

* *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.*

** *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung.*

*** *Formalismus in der Ethik.*

**** *Sein und Zeit.*

menéutica de orientación lingüística Helmuth Plessner (1891-1985), que conjuntamente con Scheler fue fundador de una antropología filosófica, de Wilhelm Schapp (1884-1965) jurista, que en los años cincuenta publicó una filosofía de la historia concebida como narración, y finalmente el filósofo ruso Gustav Špet (1879-1940) que contribuyó a que Husserl fuera conocido en Rusia (véase cap. 11.4). No obstante, el núcleo del círculo de Gotinga (Spiegelberg 1982, 166 a 267) lo formaban algunos fenomenólogos más jóvenes que en buena parte se pasaron de Munich a Gotinga, como fue el caso de Johannes Daubert (1877-1947), de Moritz Geiger (1880-1937), de Adolf Reinach (1883-1917), de Hedwig Conrad-Martius (1888-1966), de Dietrich von Hildebrand (1889-1977), y en parte también de Max Scheler y, finalmente, del polaco Roman Ingarden, de los que posteriormente hablaremos con más detalle.

El círculo de Munich, al que Eberhard Avé-Lallemant ha prestado su especial atención (Kuhn, Avé-Lallemant *et al.*, 1975), encontró su caldo de cultivo en el círculo de trabajo formado alrededor de Theodor Lipps (1851-1914) que se dedicaba especialmente a una forma de la psicología descriptiva que incidía también en la estética. Sin embargo, a la filosofía de Lipps no se le ha ahorrado la acusación de psicologismo. Lo mismo se puede decir del término «empatía» (*Einfühlung*) utilizado por Husserl en su teoría de la intersubjetividad, pero transformándolo trascendentalmente. Un discípulo de Lipps, Alexander Pfänder (1870-1941), finalmente iba acercándose más a Husserl. Trabajaba a nivel de una psicología fenomenológica, tratando de asuntos como motivación, sentimiento y carácter, vinculándolos a una *Fenomenología de la voluntad** (1900) que en la obra de Ricoeur, *Philosophie de la volonté*, encontró un eco tardío. En conjunto, Pfänder representó una variante realista de la fenomenología a la que, sin embargo, difícilmente se le puede atribuir el nivel de problemática del «idealismo» husserliano.

En esta orientación realista, los más jóvenes fenomenólogos de Gotinga y de Munich hallaban algún amparo; no obstante, su portavoz lo encontraron en Adolf Reinach que en su ponencia de 1914, «¿Qué es la fenomenología?» («Was ist Phänomenologie?») llevó a unos extremos desconocidos la variante de una «fenomenología de la esencia» (*Wesensphänomenologie*) es decir, la comprensión de esencias, su in-

* *Phänomenologie des Wollens.*

terrelación y las leyes que las rigen (*Wesenheiten, Wesenszusammenhänge und Wesensgesetze*), convirtiendo la eidética —de modo distinto de Husserl o de Merleau-Ponty— en un objetivo final a ser librado de condiciones naturales, históricas y lingüísticas. El «regreso a las cosas mismas» se convierte en «pura, no encubierta intuición de las esencias» (*reine, unverdeckte Intuition der Wesenheiten*) (SW 1, 550). Esta «fenomenología de objetos» que se unía a una «fenomenología de actos», esta «fenomenología ontológica» que se presentó lado a lado con una «fenomenología trascendental» (Conrad-Martius, *Schr. z. Philosophie* III, 393 y sigs.), podía conducir más o menos a vías platónicas o aristotélicas —pero no alcanzó ni el radicalismo de una experiencia abierta cuyo orden está en juego en la experiencia misma, ni tampoco la perspectiva de un mundo que deja atrás el antagonismo entre esencia y hecho.

En cualquier caso, fue fértil esa primera forma de la fenomenología en cuanto a la conformación más objetiva de ontologías regionales, menos afectada por cuestiones de metodología. Cabe mencionar los estudios estéticos de Moritz Geiger, donde por primera vez se aprovecha la orientación hacia objetos de las *Investigaciones lógicas* para el análisis de fenómenos estéticos; la ontología natural de Hedwig Conrad-Martius que se ocupaba de cuestiones de espacio y de tiempo, incorporando investigaciones de la física y la biología en el orden escalonado de la naturaleza; además, un estudio del mismo Adolf Reinach que aún vale la pena leerlo: *Die aprioristischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts* (*Los fundamentos apriorísticos del Derecho Civil*), de 1913, donde el jurista desarrolla una teoría de los actos sociales y anticipa aspectos importantes de la posterior teoría de los actos del habla (*Sprechakttheorie*). Quedan finalmente otros dos autores que, aunque influidos decisivamente por el entorno fenomenológico de Gotinga y de Munich, lo dejan muy atrás en cuanto a extensión y efecto: Max Scheler y Roman Ingarden.

2. *Max Scheler: esencias y valores*

Max Scheler (1874-1928) era el espíritu inquieto del incipiente movimiento fenomenológico. Le preocupaba menos la ejecución estricta de sus pensamientos que el descubrimiento y la transformación. Tenía, como escribiría Heidegger en su necrología, «un olfato excepcio-

nal en cuanto a la aparición de cualesquiera nuevas posibilidades y fuerzas». Su obra era inacabada en el sentido elemental de la palabra, y de él se puede decir algo parecido que en el caso de Schelling: como éste era el Proteo del idealismo alemán, aquél era el Proteo de la fenomenología alemana. También tuvo sus inicios en el ambiente neokantiano. Como *Privatdozent* en Jena se encontraba bajo la influencia del filósofo de la cultura Rudolf Eucken, inspirado por un nuevo idealismo. Desde que en los albores del siglo XX entró en contacto con Husserl, era la visión, la visión de la esencia ampliada a cosmovisión, de donde saltaron las chispas que le indujeron a seguir sus perseverantes caminos. Entre 1906 y 1910 enseñó en Munich, de donde le expulsaron finalmente los guardianes de la moral burguesa. En esa época, y también en años posteriores, era aún miembro activo del mencionado círculo de fenomenólogos, manteniendo también él distancia frente al nuevo planteamiento trascendental de Husserl. Los años previos y posteriores a la Primera Guerra Mundial abarcan la época en que se publicaron sus grandes obras sobre la ética y la filosofía de la religión: 1913/1916, *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*;* igualmente en 1913, la primera versión de sus estudios sobre *Esencia y formas de la simpatía*,** y acerca de la *Transmutación de los valores*;*** en 1921 se publicó el tratado filosófico de la religión *De lo eterno en el Hombre*.**** En aquellos años participaba en una especie de versión alemana de *renouveau catholique*. También intervino en asuntos políticos, primero como alemán entusiasta de la guerra, después como socialista de tendencia cristiana y europea que dio al término sociopolítico de «solidaridad» un toque filosófico. Eran los años en que el impulso fenomenológico se mostraba con más fuerza. Scheler no sólo se remontó a los motivos de la ética del amor y de la enseñanza divina agustinianas, sino que echó igualmente mano de aquello de su época que le parecía importante: la transformación por Nietzsche de los valores cristiano-burgueses, el llamamiento de Bergson al ímpetu vital, la historia de las cosmovisiones de Dilthey, formas pragmáticas del dominio del mundo, la teoría de Freud del inconsciente, y, posteriormente, también los análisis de Max Weber de la sociedad moderna.

* *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik.*

** *Wesen und Formen der Sympathie.*

*** *Umsturz der Werte.*

**** *Vom Ewigen im Menschen.*

De cara a tal plenitud de ideas, la fenomenología servía de lugar de orientación y de clarificación.

En esta fenomenología se trata nuevamente de una «fenomenología de las esencias» en el sentido estricto y exclusivo de esta palabra; se ocupa de «esencias de objetos», «esencias de actos» y de las correspondientes correlaciones de esencias (GW 2, 90). La «experiencia fenomenológica» que está relacionada con «hechos fenomenológicos», es decir, «hechos puros y absolutos», está cerrada en sí misma hacia dentro y hacia fuera. Aquello que se puede observar en su contenido de Que, está dado sin restricciones, sin refracción óptica y sin intermediación simbólica, y no puede ser cuestionado por ninguna experiencia extra-fenomenológica, sea ésta natural o científica (idem, 67 a 72). En el sentido de este «todo o nada» (*Alles oder Nichts*) la fenomenología se considera autarca.

Scheler aplica el método fenomenológico oponiendo una ética de valores a la ética tradicional de bienes que parte de un anhelar y desear, así como a la ética del deber kantiana que se basa en imperativos. Esta ética en la que se han incorporado tanto motivos de la *logique du coeur de Pascal* como la idea augustiana de un *ordo amoris*, sigue a Bretano y al primer Husserl, ampliando sistemáticamente la intencionalidad hacia un «sentir intencional». Éste no nos aporta conocimientos pero es susceptible en cuanto a las «cualidades y esencias del valor» que se subdividen según valores de objetos y valores de personas, y que a través de actos de preferencia nos revelan una jerarquía que va ascendiendo desde valores sensuales y vitales hasta llegar a valores espirituales y finalmente valores religiosos.

Esta ética de valores está anclada en un personalismo ético; la persona individual, como agente del acto y centro del mismo, representa para Scheler el valor supremo. Muchos estudios individuales que tratan de fenómenos como el pudor, la humildad, el respeto, del resentimiento en la moral, de ídolos de la autocognición, de relaciones interpersonales como el amor, el odio, la simpatía y la antipatía, y que tratan de las distintas formas de la comunidad, ofrecen pruebas concretas en cuanto a la materialidad de esta ética. Siguiendo a Rudolf Otto, el valor de lo sagrado se convierte en el núcleo de una «fenomenología de la esencia de la religión» que se ocupa de lo divino, de formas de la revelación y de actos religiosos. La de-subjetivización de los sentimientos lleva a que la experiencia ética y la experiencia ajena se liberen de barreras racionalistas y empíricas, y que también la cognición y el que-

rer vuelvan a ser integrados en las correspondientes actitudes frente a la vida.

Ahí y en muchos otros lugares, Scheler ha actuado como pionero. No obstante, la despreocupación de su perspectiva fenomenológica se ha obtenido al precio de considerables problemas. A las esencias y los valores que reposan como puros en sí mismos y cuya comprensión se atribuye a una genuina comprensión de esencias, les faltan parámetros vinculantes, les falta fuerza integradora y peso ontológico. En lo concerniente a la teoría del valor, se puede criticar que los valores quedan desprendidos de su suelo natural e histórico que los nutre, o se puede objetar con Heidegger que los valores de por sí sólo sirven de *Kompensat* frente a la banalización del ser que queda convertido en mera existencia. Más tarde, Scheler intentaría subsanar estos defectos, colocando en el centro de atención la posición de la persona humana en la sociedad y la naturaleza; con ello, no sólo se desvinculó de sus convicciones teísticas, también se vieron debilitados los impulsos fenomenológicos. Entre 1919 y 1928 enseñó filosofía y sociología en Colonia, y en 1928, poco antes de su muerte, aún le llamaron para enseñar en Frankfurt. En esa época, se publicó en 1925 su sociología del conocimiento, con el título de *Las formas del conocimiento y la sociedad*;* y en 1928, su antropología, con el título de *El puesto del Hombre en el cosmos*.** En el ámbito de su teoría de las formas del conocimiento, el «conocimiento de rendimiento y de dominio» (*Leistungs- und Herrschaftswissen*) de las ciencias positivas, y el «conocimiento del saber y de la formación» (*Wissens- und Bildungswissen*) de una filosofía primaria que es aproximadamente idéntica con la fenomenología eidética de Husserl, quedan superados por el «conocimiento de redención y salvación» (*Erlösungs- und Heilswissen*) de una metafísica cuyo trampolín lo constituye la antropología filosófica. La reducción fenomenológica se ajusta al marco antropológico; sirve para eliminar el comportamiento práctico instintivo, y posteriormente se bifurca en una vía apolínea donde nos elevamos del *Dasein* a un puro ser qué del mundo (*vom Dasein zum reinen Wassein*), y una vía dionisiaca donde quedamos inmersos en una «vida pre-real» (GW 5, 69; 9, 83). Al final, la fenomenología de la esencia encaja en una metafísica de tinte nietzscheano que intenta reconciliar la espiritualidad apolínea con el

* *Die Wissensformen und die Gesellschaft.*

** *Die Stellung des Menschen im Kosmos.*

impulso vital dionisíaco; ya no se puede hablar de una fenomenología que *es* filosofía.

Helmuth Plessner, que en la misma época presentó su introducción a una antropología fenomenológica, bajo el título de *Los estados de lo orgánico y el Hombre** (1928), no se dejó impresionar por las nuevas ambiciones de totalidad y los nuevos anhelos de búsqueda del sentido. Su antropología que en sus contenidos objetivos se orienta aún más fuertemente en Kant y Dilthey, y que queda vinculada a la fenomenología principalmente por su estilo descriptivo, culmina en la suposición desencantadora de una «posicionalidad excéntrica» del ser humano que sólo admite algo como una inmediatez mediatada, una artificialidad natural y una posición utópica que no puede ser superada por ninguna especulación cosmológica o histórica.

Los impulsos generados por la obra de Scheler son tan variados y contradictorios como la obra misma (Good, 1975). Por un lado, la *ética* encontró su continuidad en la ética secularizada de Nicolai Hartmann que, sin embargo, en opinión de Scheler adolecía de una cierta desespiritualización y ontologización (GW 2, 21); por otro lado, tuvo su continuidad en la ética de orientación religiosa de Dietrich von Hildebrand, así como en la conformación sistemática de una ética fenomenológica que podemos ver en Hans Reiner. La *Sociología del conocimiento* fue seguida por Karl Mannheim y ha dejado vestigios aún en Jürgen Habermas, en la tripartición de cognición e intereses. La antropología de Scheler tuvo continuidad en Arnold Gehlen aunque bajo una forma liberada de las condiciones metafísicas previas que otorga a la cultura humana un trazo fuertemente compensatorio. Paul Ludwig Landsberg (1901-1944) dio a conocer en Francia las ideas de Scheler, sobre todo en el entorno de la revista *Esprit*; en una situación de persecución política sufrida por él, escribió ensayos sobre *La experiencia de la muerte*** y *El problema moral del suicidio*.*** Para el filósofo y escritor español Ortega y Gasset, que como algunos otros saludó la fenomenología como liberación del pensamiento sistemático neokantiano, oponiendo al mismo tiempo a la filosofía de la conciencia hus-

* *Die Stufen des Organischen und der Mensch.*
** *Die Erfahrung des Todes.*
*** *Das moralische Problem des Selbstmordes.*

serliana una razón vital y, con cierta proximidad a Heidegger, una «coexistencia con las cosas», Scheler era el «Adán del nuevo paraíso».[3]

3. *Roman Ingarden: la ontología del mundo y de la obra de arte*

Cuando empezó a formar parte del círculo de seguidores de Gotinga, el filósofo polaco Roman Ingarden (1893-1970) ya estaba preparado para la fenomenología, gracias al discípulo del Brentano de Lemberg, Kasimir Twardowski (1866-1938). El contacto amistoso con Husserl, que duraría toda una vida, no excluyó de ninguna manera la disputa académica de la que son testimonio las cartas de Husserl dirigidas a Ingarden (1968), así como numerosas observaciones de éste, como por ejemplo las consideraciones críticas en el apéndice a las *Cartesianische Meditationen*. En esa disputa que se centraba en el idealismo y el realismo, se trató de la cuestión de si a la constitución del sentido le correspondía o no una «autonomía del ser» de objetos reales o ideales. El concepto de constitución de Husserl, nunca totalmente aclarado, alimentaba continuamente esta controversia. Mientras Husserl intentaba zanjar la disputa mediante el cambio de algunas posiciones, Ingarden insistía en la autonomía fundamental de las cosas que perseguía hasta en el material mismo del sentido; como consecuencia, se produjo una separación estricta entre ontología y teoría del conocimiento. Ingarden resultó siendo el representante más agudo de una fenomenología «ontológica» o «realista» que encontraría su expresión sistemática en la gran obra *Der Streit um die Existenz der Welt* (primera versión polaca 1947/1948; versión alemana 1964/1965).

Más eficaces que esta disputa ontológico-geneológica que tenía bastantes características de una escaramuza de retaguardia, resultaron los esfuerzos concretos de Ingarden en cuanto a la rehabilitación ontológica de la obra de arte. Los análisis minuciosos que tienen su base en el tratado *La obra de arte literaria** (1931), que se extienden a la músi-

3. Ortega, «Necrología a Scheler»: *Obras completas IV*, 150. En cuanto a la relación entre Ortega y la fenomenología, véase Spiegelberg 1982, 648 y sigs. y/o, más ampliamente, *²1969, II, 611-620*; además: N. Orringer, *Ortega y Gasset y sus fuentes germánicas*, Madrid 1979. Para el lector alemán, quisiéramos hacer mención especial del «Prólogo para alemanes» (o.c. VIII, 9-58). En cuanto a la incidencia en el ámbito castellanohablante, véase Bibliografía, E2.

* *Das literarische Kunstwerk.*

ca, la pintura, la arquitectura y la forma en *Investigaciones sobre la ontología del arte*,* que encuentran su correspondiente teoría del conocimiento en el escrito *Del conocimiento de la obra de arte*** (1968), respiran el paciente espíritu laborioso de las *Investigaciones lógicas*. A la obra de arte se le concede una existencia intencional no atribuible ni al mundo real de lo físico o psíquico ni a un mundo intemporal de las ideas. Las obras de arte nacen en un contexto temporal y constituyen creaciones formadas por varias capas que debido a sus perspectivas esquematizadas contienen zonas de indeterminación que deben ser rellenadas nuevamente mediante concreciones y actualizaciones. La llamada *estética de la recepción* ha retomado este concepto colocando en el centro de la consideración el efecto mismo de la obra de arte (véase cap. 10.9).

No se puede afirmar de ninguna manera que la fenomenología polaca tal como ha venido desarrollándose hasta el día de hoy, se haya mantenido fiel a la escuela ingardiana de Cracovia. Pero si ha encontrado su propio cariz bajo circunstancias políticas adversas, es debido en gran parte a los persistentes esfuerzos del pensamiento de Ingarden. En el escrito último *Sobre la responsabilidad**** (1970), este pensamiento alcanza una solidez moral-política que nos recuerda al Husserl de su última época, pero también la fuerza de resistencia del fenomenólogo de Praga, Jan Patočka.

* *Untersuchungen zur Ontologie der Kunst.*
** *Vom Erkennen des literarischen Kunstwerks.*
*** *Über die Verantwortung.*

Capítulo 3

FENOMENOLOGÍA DE LA CONCIENCIA TRASCENDENTAL

Mientras que algunos de los primeros discípulos de Husserl llevaban la autodonación de la cosa (*Selbstgegebenheit der Sache*) hasta una autonomía ontológica, Husserl insistió que cualquier existencia real o posible significa una «existencia para ...», o sea, para la conciencia como fuente originaria del sentido donde todo lo que es, se identifica como tal. El regreso a las cosas mismas significa por tanto *eo ipso* el regreso a una conciencia trascendental que —tal como indica el nombre— genera toda «trascendencia» (Hua, I, 65); la «fenomenología de esencia» va integrándose en el marco de una «fenomenología de conciencia». Ello constituye un programa que Husserl había presentado en *Ideas I*, en base al cual siguió trabajando febrilmente, después de que en 1916 se hubiera trasladado definitivamente a Friburgo. Pasarían 15 años hasta que otra de sus grandes obras, *Lógica formal y trascendental*,* pudiese ser publicada. La elaboración de la fenomenología trascendental se realizó en gran medida en el círculo de los discípulos y colaboradores más estrechos.

1. *Reducción eidética y trascendental*

Muchas veces se afirma que la fenomenología constituye un método. Tal afirmación sólo es correcta cuando por método se entiende una herramienta que no sea neutral, aplicable a cosas dadas, sino literalmente un camino que nos abre acceso a la cosa. La vinculación estrecha de contenido y modo de acceso al mismo da sus frutos, también

* *Formalen und transzendentalen Logik.*

en este caso. Lo que Husserl llama «reducción», significa reconducir aquello *que* se muestra a la forma (*Gestalt*) de *cómo* se muestra. No es suficiente ni la mirada inocente que queda prendida de contenidos de experiencia, ni tampoco es suficiente una abstención neutral de juicio que acepte la cosa misma, tal cual. El rechazo «antinatural» (Hua, XIX/1, 14) de aquello que precisamente se muestra, sirve para una nueva aproximación a la cosa. En el prólogo de su *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty habla —apoyándose en Camus— de un «*rapprendre à voire le monde*». La fenomenología se convierte en escuela del ver.

Reducción eidética significa en este contexto la reconducción de lo dado y de lo donable reales o ficticios a su *eidos*, su esencia, que como forma fundamental y estructura reguladora ya actúa en la experiencia misma, por ejemplo, cuando escuchamos una C alta, cuando vemos una forma circular, o cuando reconocemos determinada clase de árbol. La diferencia significativa del «algo como algo» no es «superada» en la *diferencia eidética* entre esencia y hecho, por un «que» a ser comprendido intuitivamente, más bien el «como algo» solamente se explicita. La esencia no es regalo de una intuición momentánea, sino aquello que se impone como invariable en un proceso de variaciones imaginativas, es decir, cuando se ensayan distintas condiciones y distintos contextos de experiencia. Sólo hay identidad ahí donde actúan procesos de idealización, formalización y generalización.

La *reducción trascendental*, llamada igualmente «reducción fenomenológica», avanza un paso más, no tematizando solamente el cómo algo se presenta, sino cuestionando a su vez la aparición del «algo como algo». Una vez más la diferencia significativa no se ve superada por una esfera interior de la conciencia a ser percibida de manera introspectiva donde toda presencia fuese una presencia inmediata; más bien se la explicita en la *diferencia trascendental*, como la diferencia entre la relación con las cosas y el mundo realizada directamente y tematizada indirectamente. En la transición del enfoque natural al trascendental, no se muestra ningún otro mundo pero el mundo se muestra de otra forma, incompleto, haciéndose, accesible e inaccesible al mismo tiempo, con su sentido *in statu nascendi*, como lo formula reiteradamente Merleau-Ponty. Aquí la fenomenología se encuentra con los novelistas modernos, como Proust, Joyce, Kafka que renuncian al saber-lo-todo ficticio de un «observador comprensivo del mundo» (*Überschauer der Welt*) (Hua, VI, 331) y que comprenden las parciali-

dades, incongruencias, extrañezas e indeterminaciones de la experiencia como formando parte de precisamente ésta, y no como una quimera de la experiencia.

2. *Capas, fases, horizontes de constitución de sentido*

La reducción eidética y trascendental constituye la obertura de análisis ricamente instrumentados donde se reconstruye la desde siempre acontecida constitución del mundo de la experiencia. El punto de partida lo constituye un *análisis intencional* que se inicia a partir del sentido de lo dado. En ello se descubren, desde la perspectiva *estática*, distintos elementos y capas de sentido; desde una perspectiva *genética*, se descubren distintas fases de sentido, remontándonos la génesis activa de actos generadores de sentido a la génesis pasiva de un sentido que está aconteciendo. Además, el análisis del sentido dado incluye un análisis de *horizontes de sentido* espaciales, temporales y temáticos. Aquello que se muestra, de muchas formas señala más allá de sí mismo; en cada caso hay más que lo meramente dado. En términos de Joyce, el Aquí y el Ahora contienen el mundo en una cáscara de nuez, pero en forma de una «indeterminación positiva» (Hua, XIX/1, 410): el subsiguiente paso de experiencia está siempre «preseñalizado» (Hua, I, parráfo 19), ni más ni menos.

3. *Corporeidad, intersubjetividad y temporalidad*

En una labor minuciosa e incansable, Husserl investigó las distintas dimensiones de sentido de la conciencia: en los análisis de la conciencia del tiempo, editados por Heidegger; en los análisis constitutivos de la naturaleza y del espíritu que hoy en día son palpables en el segundo volumen de las *Ideas*; en las reflexiones acerca de cosa y espacio, acerca de la intersubjetividad o acerca de la síntesis de la experiencia. El alcance de esta labor de investigación lo conocemos sólo desde que tenemos acceso al legado de Husserl. No obstante, Husserl no se limita a anclar las ontologías regionales ya mencionadas en una «región primaria» (Hua, III, 174) de la conciencia pura. La dinámica de una *filosofía* fenomenológica apunta más allá. La conciencia resulta no ser un puerto de anclaje tranquilo sino un foco de inquietudes

que arrastra cualquier enunciado de sentido a una vorágine del sentido. No es pura una conciencia que nace a partir de la experiencia vivida con las cosas, con los otros y consigo misma, sólo se purifica en un proceso de concientización (*Bewusstwerdung*), una forma moderna de catarsis. La conciencia está de muchas maneras entrelazada con aquello que en ella se constituye. Ello puede verse claramente cuando observamos las tres dimensiones decisivas del sentido: la experiencia a través de las cosas, la experiencia ajena y la autoexperiencia. Los lugares de descubrimientos fértiles son al mismo tiempo lugares de aporías y paradojas sensibles.

La relación en cuanto a las cosas es impensable sin una *corporeidad* (*Leiblichkeit*) constitutiva. La perspectiva, la movilidad y la afección de las cosas apuntan al cuerpo (*Leib*) cuyo Aquí (*Hier*) forma el «punto cero» a partir del cual todo se orienta espacialmente, que mueve lo otro moviéndose él mismo, que percibe estímulos ajenos sintiéndose a sí mismo. A este papel de intermediario que le convierte en «lugar de intercambio» (*Umschlagstelle*) entre naturaleza y espíritu (Hua, IV, 286), el cuerpo sólo puede corresponder en la medida en que adquiera características de un cuerpo que se ve mezclado con las cosas que él mismo co-constituye (*mitkonstituiert*). La reducción de la corporeidad a una mera conciencia de cuerpo choca con el hecho de que el propio cuerpo resulta ser una «cosa de constitución extrañamente incompleta» (*merkwürdig unvollkommen konstituiertes Ding*) (Hua, IV, 159).

La corporeidad tiene que ver con la relación en cuanto a los otros sin cuya aportación co-constituyente no habría mundo objetivo. En la medida en que Husserl no da simplemente por supuesto la existencia de los otros sino que muestra cómo se presentan en la experiencia ajena, descubre una extrañeza (*Fremdheit*) que como «accesibilidad de lo originalmente inaccesible» (*Zugänglichkeit des original Unzugänglichen*) (Hua, I, 144) pone en su sitio todas las demandas propias del Yo. La subjetividad pasa a la esfera intermedia de la *inter*subjetividad, un «Entre» *(Zwischen)* como lo llama Martin Buber, un «mundo intermedio» (*intermonde*), como lo llama Merleau-Ponty, un «reino intermedio» (*Zwischenreich*) como yo lo he llamado, que pertenece a todos y a ninguno en particular. Aún así, Husserl defiende el que la «a-presencia» (*Appräsenz*) del otro apunta a una «presencia primaria» (*Urpräsenz*) de mí mismo; la constitución del otro resulta de este modo ser «en-ajenación» (*Ent-Fremdung*) de un «yo primario» (*Ur-Ich*) (Hua,

VI, 189) cuya especificidad no ha sido contaminada por ningún elemento ajeno.

Las cosas que no se tienen presentes a sí mismas, y los Otros que en su autoconciencia sólo están co-presentes, apuntan finalmente a una esfera de *autopresencia* (*Selbstgegenwart*), de una autoaparición (*Selbsterscheinen*) que no se puede volver a considerar relativa y que, en tal sentido, resulta absoluta. Expresándolo en términos tradicionales, la conciencia de cosas y la conciencia corpórea así como la conciencia de lo ajeno encuentran su último apoyo en una autoconciencia, como lugar donde tiene sus raíces el «mismo» de cualquier existencia misma. Pero Husserl no hubiera sido el investigador obsesionado por un afán de objetividad si hubiese simplemente postulado un apoyo tal como dado, sin más ni menos. También este último punto de apoyo tiene que comprobarse como tal. De este modo, se inicia nuevamente un movimiento contrario. La reflexión, como camino comprobado para un retorno del espíritu o del sujeto a sí mismo, siempre ha venido demasiado tarde, como re-flexión (*Re-flexion*), como «darse cuenta posteriormente» (*Nachgewahren*), en palabras de Husserl (Hua, VIII, 89). Hasta el mismo Yo trascendental conserva una parcela insuperable de anonimidad (Hua, VI, 111). El intersticio de la temporalidad amenaza con fraccionar al ser-uno-mismo del Yo. Husserl se enfrenta a estas tendencias fraccionarias, que más tarde se volverían virulentas en Lacan, insistiendo, en general, que la percepción como apercepción (*Gegenwärtigung*) constituye el «modo primario» (*Urmodus*) de la experiencia frente a todas las formas de recuerdo, sea como memoria, como expectativa o como imaginación visual o simbólica. No obstante, los análisis de la temporalidad nos enseñan que todo lo que aparece *ahora* (*jetzt*), que *acaba de* (*soeben*) aparecer y promete ser aún *ahora mismo* (*sogleich*). Las «retenciones» y las «protenciones» forman parte de la percepción misma, y no constituyen ninguna modificación posterior de una presencia pura. El «ahora» puro constituye sólo un valor *limes* ideal, como tal es pensable, pero no experimentable. De este modo, la otredad y la extrañeza (*Andersheit und Fremdheit*) penetran en el arcano de la conciencia pura y de la autoconciencia. Autoconstitución como constitución *del* ser-sí-mismo (*Selbst*) en el doble sentido del *genitivus objectivus* y *subjectivus* se enreda en sus propias condiciones previas. La «presencia pura» (*reine Gegenwart*) siempre es ya de por sí no-presencia (*ent-gegenwärtigt*), presencia en-ajenada (*ent-fremdet*), contaminada; la «presencia viva» (*lebendige Gegenwart*)

siempre es ya de por sí presencia vivida; no es nunca vida pura (*reines Leben*), puro ser-en-sí-mismo (*reines Bei-sich-sein*), pura autopresencia (*reine Selbstgegenwart*).

Los sucesores de Husserl han sacado distintas consecuencias de las aporías de la fenomenología de la conciencia, concretando la conciencia trascendental en existencia corpórea, o incorporando el sentido subjetivo en reglamentaciones estructurales, o también dejando libre curso a la alternancia de presencia y ausencia, identidad y otredad (*Selbstheit und Andersheit*), idiosincracia y extrañeza (*Eigenheit und Fremdheit*).

Capítulo 4

EL MUNDO DE LA VIDA Y LA HISTORIA

Pero concentrémonos primero en la obra última del propio Husserl que sólo después de su muerte alcanzaría la influencia e importancia que tiene todavía hoy día. Si hablamos aquí de la obra última, ello no significa que Husserl hubiese renunciado a sus ideas iniciales durante los últimos años de su vida —todo lo contrario: dando respuesta a nuevos desafíos, se empeña más y sube el tono de su voz que deja oír un «heroísmo de la razón» no quebrantado (Hua, VI, 348). Lo que se hace oír bajo los nuevos términos de «mundo de la vida» (*Lebenswelt*) e «historia» (*Geschichte*) se anuncia en distintas partes; por ejemplo, en la disputa mantenida con Heidegger hacia finales de los años veinte que básicamente tiene que ver con la versión definitiva del artículo para la *Encyclopaedia Britannica* (Hua, IX, 600 y sigs.; también Biemel en Naumann, 1973); igualmente, en las ponencias de París de 1929, o en una carta conservada en el Husserl-Archiv, dirigida a L. Lévy-Bruhl que data del año 1935, en que Husserl esgrime «contra el misticismo y el irracionalismo enclenques», una especie de «suprarracionalismo que supere al viejo racionalismo como insuficiente, justificando al mismo tiempo sus intenciones más profundas». Sin embargo, su más fuerte expresión la encontró la nueva polémica en la gran obra *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*,* en síntesis llamada *Crisis*, en la cual Husserl trabajaría hasta el final de sus días.

* *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* (*Krisis*).

1. *La crisis de la humanidad europea*

Husserl no era ni mucho menos el único que en su época hablaba de «crisis»; no obstante, lo hacía a su manera. Lejos de cualquier tipo de enmascaramiento, pero igualmente lejos de cualquier tipo de fatalismo, apostó por las fuerzas de una razón renovada y ampliada. El punto de partida de su crítica lo constituye una crisis de las ciencias europeas, diagnosticada por él, que no concierne sus descubrimientos e inventos como resultados de sus métodos, ni tampoco se limita a la simple mala comprensión de los fenómenos, sino que se apodera de la vida en su totalidad, contribuyendo de este modo a una crisis vital. La reducción positivista de todo aquello que es, a hechos naturales e históricos y a fórmulas matemáticas, así como la mala comprensión objetivista de los propios logros metódicos que consiste en «tomar por auténtico Ser aquello que es método» (Hua, VI, 52), tiene como consecuencia que las ciencias no sólo pierdan cualquier significado para la vida —como constata también Wittgenstein en su *Tractatus*—, sino que degeneren en una tiranía del logos científico, sofocando el mismo germen de cuestiones de razón más generales. Como se ha dicho taxativamente, «las meras ciencias empíricas generan meros hombres empíricos» (*Blosse Tatsachenwissenschaften machen blosse Tatsachenmenschen*) (Hua, VI, 4). Husserl le reprocha a la filosofía el que en parte esquive la crisis, banalizándose a sí misma como simple «filosofía de literatos», o encerrándose en posiciones tradicionales que en parte incluso refuerza, adaptándose al nuevo positivismo pragmático de las ciencias o luchando contra éste mediante nuevos sustitutos irracionalistas donde tienen la última palabra la vida, la Historia, el Pueblo u otras instancias no comprobadas.

Sin embargo, para hacer semejante diagnóstico o, más aún, para desarrollar una terapia, no es suficiente dirigir la mirada a esencias invariables o a la génesis necesaria del sentido. Tampoco resulta suficiente una comprensión fundamental de una conciencia del tiempo o de una ontología regional del mundo histórico; se trata más bien de considerar la posibilidad de que una especie de historicidad trascendental penetre en la esfera pura del sentido. Sólo si la misma razón queda expuesta a la contingencia de la Historia, en todas sus formas de expresión cotidiana, técnico-científicas y filosóficas, la humanidad europea, tal como ha venido desarrollándose y extendiéndose geográficamente, alcanzará el rango de tema filosófico. Solamente así resulta pensable que

«la voluntad de un sentido absoluto» encuentre expresión en la «europeización de humanidades ajenas» (Hua, VI, 14), y que ésta no represente meramente una variante aleatoria de las posibilidades humanas.

2. *Funciones del mundo de la vida*

Lo que Husserl denomina mundo de la vida, desempeña un papel decisivo tanto como foco patógeno como también como remedio. Mucho antes del cambio de siglo, Avenarius había hablado de un «concepto humano del mundo», y el maestro de Scheler, Rudolf Eucken, opuso, en su escrito *Conocer y tener vivencias** publicado en 1912, al «mundo de la existencia» diluido por fines racionales, un «mundo de la vida» integrante. El lenguaje de la «filosofía vivida» (Fellmann, 1983) le alcanzó a Husserl cuando éste hablaba de un «entorno natural» (*natürliche Umwelt*), de un «entorno de la vida» (*Lebensumwelt*), o también —ya desde principios de los años veinte— de un «mundo de la vida» (*Lebenswelt*) (Hua, IV, 374 y sig.). Pero sólo cuando su pérdida se hacía sentir cada vez más palpable, el mundo de la vida se convirtió en centro de la atención. Como suele suceder no pocas veces, también ahí la amenaza de la pérdida agudiza la mirada con respecto a lo que damos por supuesto. El olvido del mundo de la vida es responsable, según Husserl, de desarrollos equívocos que sólo pueden ser subsanados mediante el regreso al mundo de la vida. De antemano, el mundo de la vida no es objeto de una simple descripción o, menos aún, meta de una búsqueda que tenga como fin la inmediata plenitud de la vida; constituye más bien el tema de un *re-cuestionamiento* (*Rückfrage*) metódico y diversificado, como a menudo se dice. Tal re-cuestionamiento apunta hacia tres direcciones. Busca el fundamento de unas ciencias que se han quedado sin fundamentaciones; busca, además, el acceso a una fenomenología trascendental orientada en el sujeto que nos permita rendirnos cuentas a nosotros mismos acerca de nuestros logros intencionales; y, finalmente, busca una perspectiva histórica global que ataje la desintegración del mundo en una pluralidad de mundos particulares. En este sentido, se puede hablar de una triple función: *función de cimentar*, *función de hilo conductor* y *función unificadora* (*Boden-, Leitfaden- und Einigungsfunktion*) (Waldenfels, 1985, cap. 1).

* *Erkennen und Erleben.*

¿Cuáles deben ser las características del mundo de la vida para que pueda ejercer estas funciones? En un primer término, también para Husserl existen *mundos de la vida concretos* (*konkrete Lebenswelten*) donde las vivencias cotidianas se funden con ideas y técnicas generadas por las ciencias, y entra igualmente en esta amalgama la formación filosófica. Los mundos de la vida concretos están en contraste con los *mundos particulares específicos* (*spezifische Sonderwelten*): el entorno profesional del científico, del político o del filósofo, por ejemplo. En la medida en que Husserl defiende las experiencias, ideas y procedimientos cotidianos frente a las construcciones y fórmulas poco plásticas de la episteme científica, consigue rehabilitar la doxa, frecuentemente menospreciada dada su relatividad y su imprecisión. Liberado de la presión de idealización y de formulación que desde los tiempos de la física de Galileo pesa sobre la experiencia, el mundo de la vida cotidiano va más allá de las esferas culturales de la ciencia, la política, el arte y la religión, exponiendo éstas —en palabras de Max Weber— a un proceso de la «cotidianización» (*Veralltäglichung*). El inmenso impulso experimentado por la investigación de lo cotidiano que abarca las más diversas disciplinas, no sería imaginable sin la revalorización por Husserl de las formas concretas de experiencia que puede medirse perfectamente con la restituición de las formas concretas de vida y juegos lingüísticos de Wittgenstein. Se ve reforzada por la teoría de Scheler del «mundo cotidiano» (*Milieu*) y de la «cosmovisión natural» (*natürliche Weltanschauung*), por la interpretación de Heidegger de la «cotidianidad del *Dasein*» (*Alltäglichkeit des Daseins*), los análisis de Aron Gurwitsch de los «encuentros entre personas en el mundo cotidiano» (*mitmenschliche Begegnungen in der Milieuwelt*), las reflexiones de Patočka en cuanto al «mundo natural» (*natürliche Welt*), y, finalmente, por la investigación del mundo social realizada por Alfred Schütz que ha contribuido a que encontrara aceptación cierta forma específica de la fenomenología social.

Sin embargo, el mismo Husserl no se da por satisfecho con una simple «ontología del mundo de la vida» que se nutre de estructuras universales a partir de mundos de la vida concretos. En respuesta a la crisis de racionalidad, persigue *aquel mundo de la vida* que ofrezca un primer fundamento a todos los mundos de la vida concretos y específicos, unas reglamentaciones definitivas y un horizonte que lo abarque todo y que los lleve más allá de sus fronteras individuales. Este mundo de la vida, que como *tantum singulare* no admite la pluraliza-

ción y que por tanto queda sustraído a la diferencia entre esencia y hecho (Hua, VI, párrafo 37), significa para Husserl un «mundo de sencillas experiencias intersubjetivas» (*Welt der schlichten intersubjektiven Erfahrungen*) (ídem, 136). Desde luego, resulta difícil comprender cómo el mundo de la vida debería adoptar al mismo tiempo formas históricas concretas y ofrecer un fundamento universal más allá de la Historia. Husserl intenta escaparse del doble dilema de historicismo y fundamentalismo, estudiando históricamente las consideraciones fundamentales mismas.

3. *El sentido en la historia*

Una vez más resulta ser el fenómeno de la crisis el que obliga a Husserl a pensar la historia de la razón y del sentido no como crecimiento continuo, sino como cambio aleatorio de figuras históricas, potenciado por acontecimientos fundacionales (*Stiftungsereignisse*) que abren nuevos horizontes de sentido. Que fuese en la génesis de la filosofía, de la geometría euclidiana, o —como podemos añadir con Hannah Arendt— en el nacimiento de la democracia ateniense, o finalmente en el origen de la física de Galileo, siempre se trata de «fundaciones primarias» (*Urstiftungen*) que en la retrospectiva permiten ver antecedentes y que tienen su continuidad en una historia caracterizada por el perfeccionamiento, el vaciado, el olvido y la disolución del sentido primario, pero que a través de nuevas fundaciones llevan a «configuraciones nuevas revolucionarias» (Hua VI, 10). De este modo, Husserl toma en consideración las tradiciones, sin caer en tradicionalismo; porque la misma tradición se comprende como «labor continuada viva» (*lebendige Fortarbeit*) (ídem, 366) mientras no quede petrificada o vaciada de contenido. Merleau-Ponty ha retomado esta idea, entendiendo cualquier toma (*prise*) de las cosas como simultánea retoma (*reprise*) de las mismas. La historia de la que aquí estamos hablando no significa una mera *historia* externa *de hechos*, sino una *historia* interna *de sentido* cuyas formaciones deben su comprensión a un «*a priori* histórico concreto» (ídem, 380 y sig.). Desde esta *diferencia histórica*, en que la diferencia significante del «algo como algo» encuentra su expresión radical, no se dista mucho de los «paradigmas» de Th. S. Kuhn y los *Epistemai* de Foucault. Incluso se deja vislumbrar la Historia del Ser de Heidegger, como historia de un encubrimiento y descubrimiento

simultáneos, cuando Husserl describe el descubrimiento de Galileo como «descubrimiento-encubrimiento» (*Entdeckung-Verdeckung*) (ídem, 53). Pero Husserl rehúsa dar el último paso de una historización radical de la razón; porque para él continúa significando entregarse al historicismo, o sea, al relativismo.

De esta manera, sigue defendiendo una historia continuadamente coherente que en nuestro presente tiene su «primicia en sí» (*an sich Erstes*), pero que se abre hacia un «horizonte universal de interrogaciones». El presente nos remonta a un *Arkhé* que desde siempre está presupuesta en nuestras experiencias, y apunta hacia un *Télos* que en las mismas siempre está presumido; la alternativa a ello se llama caos, irracionalidad. En una *arqueología* que se remonta a inicios que siempre ya están hechos, y en una *teleología* que avanza hacia metas que aún están por conquistar, Husserl logra una totalidad histórica que nace a partir de la reflexión sobre la propia presencia. La fenomenología trascendental encuentra aquí su sitio, no en una «presencia absoluta» en que todo sentido se muestre de una vez por todas, pero sí en una «forma final ... que simultáneamente constituye la forma inicial de una nueva infinitud y relatividad» (ídem, 274). A la crisis de las ciencias europeas y de la vida misma, la fenomenología responde mediante una «crítica universal de toda vida y de todas las finalidades de vida» (ídem, 329) que intenta ayudar a que se abra paso una «racionalidad auténtica y plena» (ídem, 274). Al igual que el retorno a la conciencia trascendental, también el retorno a una historia trascendental del mundo de la vida coincide con un retorno inicial a las cosas mismas; en este sentido, para Husserl *no* está aún soñado plenamente el sueño de una filosofía como ciencia estricta.

Se puede decir que Husserl lleva a cabo lo que quizá sea un último intento de englobar la plenitud, la pluralidad y la apertura de la experiencia en un orden racional completo y consecuente que no encuentre su razón en otra base que no fuera la experiencia misma que se ramifica históricamente. La experiencia queda vinculada al «hecho absoluto» (*absolutes Faktum*) de la historia (Landgrebe, 1982). Sin embargo, este «heroísmo» de una razón combativa encuentra sus límites cuando se le pide que demuestre que esta misma «racionalidad verdadera y plena» sólo constituye una idea, concretamente una idea europea, que no proviene sencillamente de las «cosas mismas». Aquí se anuncian cargas posteriores que no pueden ser separadas de los impulsos fértiles de esta obra última, como por ejemplo la dicotomía entre el

tiempo de la vida (*Lebenszeit*) y el tiempo del mundo (*Weltzeit*) que no se subsana mediante fundaciones originarias sino más bien se da por supuesta (Blumenberg, 1986); o la selectividad e incomposibilidad (*Inkompossibilität*) de órdenes del mundo de la vida, diametralmente opuestas a la idea de una razón global sin sombras y superadora de lo ajeno (Waldenfels, 1987).

Capítulo 5

EVOLUCIÓN Y RECONSTRUCCIÓN DE LA FENOMENOLOGÍA
(Alemania, Bélgica, Holanda)

1. *La fenomenología de Friburgo y su término*

En los años de Friburgo, Husserl había reunido a su alrededor un círculo estrecho de colaboradores que —antes de que cada uno encontrase su propio camino— trabajaban totalmente sus criterios y bajo su encargo. Cabe mencionar en primer término a Edith Stein (1891-1942) que estaba trabajando en los manuscritos de Husserl de *Ideas II*, antes de presentar sus propios estudios socio-fenomenológicos, y regresar a la doctrina tomista del Ser.

Hay que mencionar, además, a Ludwig Landgrebe (1902-1991) y a Eugen Fink (1905-1975), los más allegados ayudantes de Husserl. Landgrebe, que durante algún tiempo aún podía enseñar en Praga, publicó ahí en nombre de Husserl la obra *Erfahrung und Urteil*. En los años de la posguerra, en Colonia, él mismo buscó un *Camino de la fenomenología** (1963) que uniera en una síntesis de *Fenomenología e historia*** (1967) los motivos del pensamiento de Husserl con aquellos de Dilthey y Heidegger. Se trata precisamente de motivos tales como el anclaje corpóreo en la naturaleza, la orientación práctica de la historia, y la individuación y facticidad del acontecer histórico mediante los cuales el autor logra el reconocimiento del *Adiós al cartesianismo**** de Husserl. Fink se hace valer como portavoz de Husserl, sobre todo en la disputa mantenida con sus críticos neokantianos; los ensayos agudizados bajo criterios interpretativos, reeditados como *Es-*

* *Weg der Phänomenologie.*
** *Phänomenologie und Geschichte.*
*** *Abschied vom Cartesianismus.*

tudios sobre la Fenomenología (*Studien zur Phänomenologie*) (1966), fueron objeto de consideración también en Francia y le dieron a Merleau-Ponty toda una serie de términos de referencia, como por ejemplo «intencionalidad actuante» «reflexión radical». Fink elaboró una *VI[a] meditación cartesiana** publicada en 1988, donde se habla de la reorientación crítica de la fenomenología hacia sí misma. Pero como se puede ver en la recopilación de ensayos *Proximidad y distancia*** (1967), sobre todo en las ponencias de Bruselas y Royaumont, Fink iba distanciándose cada vez más de Husserl. El cuestionamiento de la «fenomenalidad de los fenómenos» (148) conduce a vías especulativas, y la tensión entre términos operativos y temáticos en Husserl produce «sombras de una filosofía» (*Schatten einer Philosophie*) (186) que se escapan a la visualización: lo ensombrecido constituye «lo no visto porque es el medio del ver» (*das Nichtgesehene, weil es das Medium des Sehens ist*) (189 y sig.). Son ideas que volvemos a encontrar en la obra última de Merleau-Ponty. En una proximidad crítica a Heidegger, el mismo Fink desarrolla una antropología de dimensiones cosmológicas y tecnológicas, de un cariz fuertemente presocrático y hegeliano.

Finalmente, enseñaban al lado de Husserl, Martin Heidegger, del que hablaremos extensamente, y Oskar Becker (1889-1964), ocupándose el uno de la parte de ciencias filosóficas y el otro de la parte de ciencias naturales del programa de investigación de Husserl. De hecho, Oskar Becker no sólo se destacó por una serie de estudios estéticos, sino también por sus escritos para *Beiträgen zur phänomenologischen Begründung der Geometrie* así como para *Existencia matemática**** que fueron publicados en 1923 y 1927, respectivamente, en el *Anuario***** fenomenológico. En la contraposición de «existencia» histórica y «paraexistencia» pre-, sub- y metahistórica, o, como reza el título de un libro publicado más tarde, en la contraposición de *Dasein und Dawesen* (1963), intenta arrancar lo matemático y lo estético de las manos de una historización unilateral. Se puede hablar con Otto Pöggeler de una «fenomenología mántica» que, descifrando la naturaleza, apoya como elemento corrector las interpretaciones de sentido de la

* *VI. Cartesianische Meditation.*
** *Nähe und Distanz.*
*** *Mathematische Existenz.*
**** *Jahrbuch.*

«fenomenología hermenéutica». Entre Husserl y Heidegger se mueve igualmente Wilhelm Szilazi (1889-1966) que después de la Guerra ocuparía la cátedra vacante de Heidegger y que también se preocupaba por una relación abierta entre filosofía y ciencias.

El círculo externo lo formaba un buen número de eruditos de todo el mundo que a menudo pasaban paralelamente años de estudios decisivos con Husserl y Heidegger. De este modo, vinieron de Alemania Hans-Georg Gadamer, Karl Löwith, el alsaciano Herbert Spiegelberg y el lituano Aron Gurwitsch; de Austria, Felix Kaufmann y Alfred Schütz; de Francia, Emmanuel Levinas; de Italia, Antonio Banfi; de España, Ortega y Gasset; de Polonia, el ya mencionado Roman Ingarden; de Checoslovaquia, Jan Patocka; de Letonia, Theodor Celms; de Estados Unidos, Marvin Farber; del Japón, Hajime Tanabe y Shuzo Kuki ... Para hacerse una idea de este impacto a nivel mundial, basta hojear en la crónica hussleriana de Karl Schuhmann.

Pero ello sólo representa una cara de la moneda. En su propio país, e incluso en el propio lugar de residencia, Husserl sentía los contravientos que soplaban. Su fenomenología pasó de moda antes de que pudiese convertirse en moda. Probablemente tiene razón Musil cuando escribe: «El saber empezaba a ser considerado anacrónico; el tipo de hombre desdibujado, sin contornos (*der unscharfe Typus Mensch*), que domina nuestro presente, había comenzado a imponerse». En los tiempos agitados de la República de Weimar, lo tenían más fácil los espíritus inquietos como Max Scheler y Martin Heidegger. Dentro del movimiento fenomenológico, el primero se convirtió en adversario lejano, el segundo en adversario cercano de Husserl. Era particularmente profundo el desengaño en el caso de Heidegger, en su momento ayudante y posteriormente sucesor de Husserl, cuyo distanciamiento objetivo se vio ahondado de forma ambigua debido a su postura política. Algo parecido se puede decir de Oskar Becker.

Husserl, lejos de tener un pensamiento político específico —al igual que muchos de sus contemporáneos académicos— finalmente fue alcanzado por la política. Como judío de nacimiento, después de 1933 le estaba vedada cualquier actividad pública. La «Universidad Alemana», cuya «autoafirmación» reclamó Heidegger como rector recién elegido, ya les había cerrado sus puertas a él y a sus compañeros de infortunio judíos. Las ponencias en que Husserl evocaba la crisis de Europa tuvieron lugar fuera de las fronteras del Reich de entonces, en Viena y Praga. En 1935, la primera parte del escrito de la crisis ya sólo pudo

ser publicada en Belgrado. Empezó la expulsión de eruditos judíos y de cualquiera que no fuera de agrado político.[4] Este éxodo afectó igualmente a la fenomenología, en una etapa sensible de su desarrollo. Desde luego, había algunos que lograban invernar en su propio país, y otros que de buen grado se las arreglaban con el régimen, identificando el suelo del mundo de la vida con suelo y sangre. Pero era inmensa la corriente de huida que produjo una tremenda sangría en el ambiente de la investigación alemana. Del círculo más estrecho y más amplio de la fenomenología queremos mencionar aquí algunos nombres. Edith Stein, judía conversa y una de las colaboradoras más estrechas de Husserl, perdió la vida como carmelita en Auschwitz; Paul Ludwig Landsberg, amigo de Scheler, murió en Francia a manos de la Gestapo. Algunos filósofos más jóvenes, como Helmuth Plessner, Karl Löwith, Moritz Geiger y Helmut Kuhn, encontraron refugio en Holanda, en el Japón y en Estados Unidos. También se vieron afectados muchos científicos de las ciencias humanas y sociales cuyas investigaciones tenían que ver con la fenomenología. Debemos pensar en los teóricos de la Gestalt de la Escuela de Berlín, en Max Wertheimer, Wolfgang Köhler, Kurt Koffka y David Katz; también cabe recordar a Karl Bühler, quizás el psicólogo del lenguaje más importante; a Kurt Goldstein que alcanzó renombre debido a sus investigaciones de Frankfurt en el campo de la patología; a Erwin Straus que estuvo trabajando en una antropología de los sentidos fundada en aspectos psiquiátricos; o a individualistas como el teórico social y cinematográfico Siegried Kracauer; al historiador de la civilización Norbert Elias; al psicólogo del arte Rudolf Arnheim, o al investigador de la gnosis y posterior antropoecólogo Hans Jonas. Al morir Husserl en 1938, apartado de la luz pública, la fenomenología por el momento había perdido su derecho de patria en Alemania. Al igual que Richard Grathoff en el prólogo para la obra de Tischner *El drama humano*,* podemos hablar durante bastante tiempo de un «vecindario europeo en el exilio».

2. *Nuevos comienzos en Bélgica y Holanda*

Sólo gracias a la intervención decidida del franciscano flamenco Herman Leo van Breda se salvó el enorme legado de Husserl, de cerca

* *Das menschliche Drama.*

4. Apuntes de Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, Stuttgart, 1986.

de cuarenta mil páginas taquigrafiadas, llevándolas fuera de las fronteras alemanas.[5] En el recién constituido Husserl-Archiv ubicado en Lovaina, pronto iniciaron su transcripción Fink, Landgrebe y Stephan Strasser. El primero a consultar el archivo fue el francés Maurice Merleau-Ponty. Bajo la dirección de H.L. van Breda y el sucesor de éste, Samuel IJsseling, el archivo se convirtió en centro cosmopolita y objetivo de la investigación fenomenológica; mientras tanto, se ha realizado un equivalente francófono en Louvain-la-Neuve, bajo la dirección de Jacques Taminiaux. Constituyen testimonios de una viva actividad la edición iniciada en 1950 de la *Husserliana* , en la que participaron al principio sobre todo Walter y Marly Biemel, así como Rudolf Boehm, y la posterior publicación de la serie de libros *Phaenomenologica* y de *Etudes phénoménologiques*, en La Haya y Bruselas, respectivamente. Con la coparticipación de emigrantes provenientes de Alemania, Austria y Suiza iba creándose una tupida red de investigaciones fenomenológicas en Bélgica y Holanda (Struyker Boudier et al., Ph. F. 10). Una de sus características la constituye la simbiosis única del ideario alemán y francés en investigadores como Alphonse de Waelhens, Remy Kwant y Marc Richir, en Stephan Strasser, Adriaan Peperzak y Theodor de Boer, en Samuel IJsseling y Rudolf Bernet, donde los textos clásicos de Husserl y Heidegger se unen a los de Merleau-Ponty, Levinas, Lacan y Derrida, apoyados por los extensos estudios de Jacques Taminiaux, Rudolf Boehm y Karl Schuhmann, donde la fenomenología en su conjunto adquiere relieve histórico. La segunda característica de la fenomenología belga y holandesa la constituye el amplio efecto que ha venido teniendo sobre las distintas disciplinas científicas, sobre todo en cuanto a las investigaciones de Lovaina acerca de la filosofía y el psicoanálisis en Albert Michotte, Georges Thinès, Alphonse de Waelhens y Antoine Vergote, en la filosofía del lenguaje de Henrik J. de Pos, en la fenomenología de la religión de Gerardus van der Leeuw, y finalmente en la escuela de Utrecht que tuvo sus inicios en F. J. J. Buytendijk (véase cap. 10).

3. *Resurgimiento de la fenomenología en el área germánica*

Con la expulsión de la fenomenología del territorio alemán, los centros de gravedad de la investigación no se desplazaron sólo a Lovai-

5. El artículo de P. Van Breda, en *Husserl und das Denken der Neuzeit* (Bibliografía, B).

na y Utrecht, sino también a Praga, Cracovia, París, Milán, Nueva York, y mientras tanto también a Kyoto y Tokio. Para la fenomenología germanófona este hecho constituyó un paréntesis tremendo que sólo en los años cincuenta empezó a cerrarse, sin que se hubieran subsanado todos los vacíos. En un primer momento, a la fenomenología le hacía sombra una filosofía de la posguerra que, en medio de una determinación existencialista y de una voluntad metafísica de reconstrucción, exceptuando al filósofo Helmuth Plessner que había fijado su residencia en Gotinga, mostraba poca paciencia frente a las artes de descripción objetivas del Husserl de su primera época; y el último Husserl era casi desconocido. La situación sólo iría a cambiar cuando en el transcurso de los años cincuenta se volvió a descubrir el pensamiento de Husserl, con la publicación de la *Husserliana*, seguida en 1954 por una edición de las obras completas de Scheler, así como en 1975 por otra de las obras completas de Heidegger. La constitución de archivos Husserl en Friburgo y Colonia, primero bajo la dirección de Ludwig Landgrebe y Eugen Fink, después bajo la de Elisabeth Ströker y Werner Marx, así como la fundación de una «Deutsche Gesellschaft für phänomenologische Forschung»,* iniciada en 1971 por Helmut Kuhn, que fue seguida por una fundación correspondiente en Austria, contribuyeron al resurgimiento de la fenomenología en su área de origen. Se inició una profunda investigación de la fenomenología que no sólo abarcaba sus antecedentes tradicionales sino que tomaba igualmente en consideración el entorno histórico del positivismo, la lógica de Frege, la hermenéutica de Dilthey, el neokantismo de Marburgo y el estructuralismo de los países del Este. Coloquios internacionales, como el de Bruselas en 1952, el de Krefeld en 1956, el de 1957 en Royaumont, y el de 1969 en Schwäbisch-Hall contribuyeron también a la apertura de las fronteras.

En lo que se refiere a la investigación de la disciplina fenomenológica en el área germanófona, son más bien los impulsos de la fenomenología resistentes al sistema los que se van imponiendo. Constituyen más bien una excepción las síntesis integrales de una *Metafísica sin jerarquía*** (Rombach, Ph. F. 1, 14), como el sistema plasmado en varios tomos de la filosofía de Hermann Schmitz donde los hallazgos fenomenológicos y empíricos se transforman en una antropología cor-

* «Sociedad Alemana para la Investigación Fenomenológica».

** *Metaphysik ohne Hierarchie*.

pórea, o la estructurontología de Heinrich Rombach donde la fenomenología genética, el pensamiento histórico y existencial se plasman en una génesis global de la estructura, de modo que la cognición humana se presente como «forma particular de los movimientos de autoilustración de la naturaleza» y se funda con una «fenomenología de la conciencia presente» (1980). Nos encontramos, predominantemente, con una labor sobre detalles que obliga a enfrentarse puntualmente a obras en competición, y que ha llevado a una acentuada colaboración interdisciplinaria, sobre todo con las ciencias humanas, sociales y del arte. Este hecho lo comprueban claramente las *Investigaciones fenomenológicas*, publicadas desde 1975 bajo la redacción de Ernst Wolfgang Orth, donde se destacan problemas objetivos tales como tiempo, idioma, lógica, comunicación, actuación, ética, técnica e interculturalidad. También es importante la más o menos crítica presencia de la fenomenología en los trabajos de K.-O. Apel, H. Blumenberg, H.-G. Gadamer, M. Theunissen y E. Tugendhat. Sin embargo, no se puede negar taxativamente el peligro de que las «cosas mismas» sean equiparadas a los «textos mismos». Resulta beneficiosa la mirada más allá de las fronteras de nuestra disciplina y nuestro país. Lo muestra, por ejemplo, el debate mantenido desde la publicación del trabajo sinóptico de Gerd Brand (1971), y recientemente atizado de nuevo por Hans Blumenberg (1986), acerca del problema del mundo de la vida que no sólo ocupa a la fenomenología (Ströker, 1979; Welter, 1986) sino que también ha originado en los escritos de H.-G. Gadamer, L. Landgrebe, H. Lübbe, Th. Luckmann, R. Grathoff y B. Waldenfels una disputa permanente con las teorías sociales de J. Habermas y N. Luhmann, y que acaba rompiendo finalmente las mismas barreras culturales europeas. Es oportuno recordar aquí particularmente el intercambio llevado a cabo desde hace largo tiempo entre la fenomenología alemana y la japonesa aunque en buena parte se trate de expectativas o meras promesas.

Finalmente, en lo que concierne la orientación global de la fenomenología, el panorama resulta polifacético, condicionado en parte por la mayor o menor distancia en cuanto a la filosofía contemporánea anglosajona y francesa, respectivamente. Hay, por ejemplo, intentos de seguir conservando el rasgo trascendental básico o refinarlo formal-lógicamente, como es el caso en Gerhard Funke, Elisabeth Ströker, Theodor Seebohm y Lothar Eley; tender puentes hacia una protológica constructivista, como en Carl Friedrich Gethmann; transpo-

ner la eidética husserliana a categorías lingüísticas y cognitivistas, como en Elmar Holenstein; incorporar la fenomenología a una historia superadora de la metafísica, ganándole al mismo tiempo nuevos impulsos éticos y políticos, como en Werner Marx, Otto Pöggeler, Alois Halder y Klaus Held; o el intento de enfrentarla desde el estatus de la corporeidad y socialidad a su propia sombra del Otro y a la espina de lo ajeno, como en Bernhard Waldenfels. Serían deseables en mayor número intentos más atrevidos y más decididos que ayudasen a vencer las barreras escolares.

Capítulo 6

EL CAMINO DE MARTIN HEIDEGGER A TRAVÉS DE LA FENOMENOLOGÍA

Resulta singular la posición de Martin Heidegger (1889-1976) dentro de la fenomenología. Si no se equiparan sencillamente «las cosas mismas» a «las cosas del pensar», como lo hace Heidegger en unos pocos casos, se puede decir que la evolución de su pensamiento no empezó en la fenomenología ni terminó ahí; pero su camino atravesó la fenomenología de modo tan intenso que los caminos de ella misma han quedado marcados sustancialmente por el pensamiento de Heidegger: fuese por la sombra de Heidegger que emergió detrás de Husserl o fuese porque la sombra de Heidegger envolvería a su maestro. La sencilla elección entre Husserl y Heidegger sería tan problemática como la de entre Platón y Aristóteles, de tal modo están entretejidos los hilos de su pensamiento. Nosotros aquí nos limitamos a algunas indicaciones referentes a contribuciones de Heidegger a la fenomenología que deberían ser completadas por su repercusión sobre la filosofía de la existencia, la hermenéutica y el llamado posestructuralismo —sin mencionar siquiera el pensamiento del ser (*Seinsdenken*) del propio Heidegger que se niega expresamente a todas estas rotulaciones y que se refugia en lo «anónimo» (*ins Namenslose*) (GA 12,114). Más referencias en cuanto a la relación de Heidegger con la fenomenología se encuentran en las grandes monografías de Otto Pöggeler y William J. Richardson, así como en breves textos del mismo Heidegger que datan de los años de 1953/54: «Aus einem Gespräch von der Sprache» (en *Unterwegs zur Sprache*) y de 1963: en una carta-prólogo para el libro de Richardson, y en un esbozo titulado «Mein Weg in die Phänomenologie» (en *Zur Sache des Denkens*).

1. *Orientación hacia la fenomenología y abandono de la fenomenología de la conciencia*

Heidegger había obtenido ya su cátedra cuando Husserl llegó a Friburgo en 1916 y le invitó para que colaborara con él. Su formación espiritual previa la debió por un lado a la neoescolástica católica y, por otro lado, al neokantismo de Heinrich Rickert y Emil Lask. También recogió pronto estímulos de Brentano, pero —al contrario de Husserl o Scheler— no por la psicología o la ética de éste, sino por el escrito publicado en 1862, *Von der mannigfaltigen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, donde encontró términos ontológicos decisivos. Lo que le cautivó en Husserl como por arte de magia —así lo expresa él mismo— fue, como en los primeros discípulos de éste, el avance decisivo hacia las cosas mismas realizado en las *Investigaciones lógicas* (*Logische Untersuchungen*) sobre todo en las dos últimas (Taminiaux, 1977). Al mismo tiempo le desagradó el que Husserl no obstante acabara reconduciendo de nuevo a una conciencia trascendental las relaciones entre conciencia y las cosas. Las clases magistrales de Magdeburgo, particularmente la *Prolegómenos a la historia del tiempo* (*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*) de 1925 (GA 20), permiten reconstruir detalladamente este acercamiento-abandono simultáneo (Biemel, 1978). Ahí también Heidegger saluda como gran descubrimiento de la fenomenología el modo y la forma de cómo Husserl rompió con su idea de la intencionalidad el espacio de la conciencia, cómo recuperó un *a priori* sustancial en el *a priori* de *intentio* e *intentum*, y cómo ubicó formas de predicados y verdades de predicados en una esfera prepredicativa de la intuición. Sin embargo, al mismo tiempo acusó a Husserl de no cuestionar realmente el Ser de las cosas (*das Sein der Sachen*) puesto que lo deja coincidir con su ser-consciente (*Bewusst-sein*), sin plantear la cuestión del modo de ser de la conciencia y de lo intencional, ni la del sentido de todo Ser. A los ojos de Heidegger, Husserl seguía vinculado a la filosofía cartesiana del sujeto y, además, a la metafísica que piensa el Ser como «presencia» («*Anwesenheit*»).

En la retrospectiva se podrá decir que tanto Husserl como Heidegger eran, en parte, ciegos para los respectivos esfuerzos de cada uno de ellos. Heidegger no quería ver cómo Husserl minó la autosuficiencia de una conciencia constituyente, con la paradoja de una «autoconstitución» (*Selbstkonstitution*) y «autogestación» (*Selbstzeitigung*). Por su lado, para Husserl cualquier intento de atribuir determinado modo

de ser a la instancia misma constituyente de sentido y garantizante de validez, significaba mezclar lo constituyente y lo constituido. Así, en 1930, en el epílogo para las *Ideas*, habla —aludiendo claramente a todos los discrepantes fenomenológicos— de un «antropologismo trascendental» o «psicologismo» (Hua, V, 140), como si la facticidad de la existencia y la facticidad (*Tatsächlichkeit*) empírica fuesen una y la misma cosa. Con toda la precipitación que caracteriza el veredicto husserliano, hay que reconocer que es válido en lo que concierne las formas antropológicas encogidas de la fenomenología. Más tarde, Foucault proseguiría esta crítica de forma radical.

2. *La fenomenología hermenéutica del* Dasein

En *Ser y tiempo* (*Sein und Zeit*), la obra fundamental de Heidegger publicada en 1927 en el *Anuario* (*Jahrbuch*) fenomenológico, queda totalmente relegada a un segundo plano la controversia con la fenomenología trascendental de Husserl y la antropología de Scheler. Ahí, Husserl presenta su propia versión de la fenomenología —desde luego una versión bastante híbrida— que amenaza con diluirse en ontología y, metódicamente, en hermenéutica.

En el párrafo 7 de las consideraciones preliminares de *Sein und Zeit*, cuyas disertaciones concisas han de ser completadas por las mientras tanto publicadas clases magistrales sobre problemas básicos de la fenomenología, Heidegger resume su concepto de filosofía de la siguiente manera: «La filosofía es ontología fenomenológica universal, partiendo de la hermenéutica del *Dasein* que, como analítica de la *existencia*, ha amarrado el cabo del hilo conductor de todo cuestionamiento filosófico ahí donde éste *tiene su origen* y a donde *vuelve*». Por consiguiente, en un primer momento se trata de una *ontología fenomenológica*, lo cual quiere decir: aquello que se muestra tal como se muestra desde sí mismo, dejar verse desde sí mismo». Recurriendo al griego, aquí el ente (*Seiendes*, ὄντα) se comprende como aparición (*Erscheinendes*, φαινόμενα) que se manifiesta en el λόγος. Este «tratamiento» de los «objetos» concuerda nítidamente con el lema de Husserl «¡A las cosas mismas!» («Zu den Sachen selbst!»). Incluso la afirmación adicional que sostiene que la fenomenología legitimiza «aquello que en un primer momento y normalmente *no* se muestra» («was sich zunächst und zu-

meist gerade *nicht* zeigt»), encuentra en Husserl su aditamento en la rotura con la actitud natural.

Heidegger empieza a alejarse de Husserl ahí donde la fenomenología, como modo de acceso general, adquiere el carácter específico de una *fenomenología hermenéutica* (GA 12, 90). El lugar de la fenomenología trascendental de la *conciencia* que traspone el sentido entendido intencionalmente (*den intentional vermeinten Sinn*) en intuición (*Anschauung*) y la conciencia operante (*das fungierende Bewusstsein*) en autointuición (*Selbstanschauung*), lo ocupa entonces una fenomenología hermenéutica del *Dasein* que en la interpretación de sentido transforma la comprensión previa (*Vorverständnis*) en una comprensión expresa del ser y de la autocomprensión (*ausdrückliches Seins- und Selbstverständnis*). La «contemplación fundamental» husserliana que busca la razón en la autoconciencia, da lugar a las nuevas «autocontemplaciones» de una «ontología fundamental» que encuentra su razón en la comprensión del Ser (*Seinsverständnis*). Pero sigue habiendo cierta vecindad entre las fenomenologías hermenéutica y trascendental puesto que el «análisis existencial» analiza sentido, al igual que el «análisis intencional»; por consiguiente, toma el «algo como algo» (*etwas als etwas*) y no retoma ningún «algo» puro (*kein pures* etwas), y dado que el análisis existencial —al contrario de posteriores análisis de textos y análisis lingüísticos— obtiene sus elementos constructivos una y otra vez a partir de la comprensión directa de las cosas. En esta medida, hablar de una «fenomenología hermenéutica» no significa un simple tópico; Gadamer, Ricoeur y Kockelmans reiteradamente han subrayado estas correlaciones en su hermenéutica de orientación fenomenológica.

Pero si consideramos la hermenéutica del *Dasein* de Heidegger *in actu*, ésta empieza a irisar; son posibles distintas lecturas. En un primer momento, la hermenéutica del *Dasein* puede leerse como una transformación-distorción (*Um- und Verformung*) de la fenomenología de la conciencia —si así se quiere: como filosofía trascendental con otros medios y a otro nivel. Lo corroboraría también el camino seguido por Heidegger a través de la filosofía de Kant. En el análisis husserliano de la conciencia se encuentran conceptos perfectamentes comparables en cuanto a los conceptos centrales de *Ser y tiempo*, como por ejemplo en lo que concierne la distinción entre cosas existentes y cosas insignificantes que están por ahí (*zuhandenes Zeug*), entre entendimiento teórico (*theoretische Einsicht*) y cautela práctica (*praktische Um-*

sicht); también se encuentran conceptos comparables para la constitución de la existencia como proyecto, estado de yecto y caída (*Entwurf, Geworfenheit und Verfallen*) y su correspondiente interpretación temporal; para el discurso como revelación de un sentido; para la relación entre ser-sí-mismo (*Selbstsein*) y ser-con (*Mitsein*), hasta llegar al «solipsismo existencial», o también para la desubjetivización de los afectos en forma de humores y de encontrarse. Sin embargo, tampoco se puede ignorar que las deformaciones puntuales ocurren acompañadas de dislocaciones en la estructura en su conjunto.

La temporización radical (*radikale Verzeitlichung*) del Ser y la finitización (*Verendlichung*) del *Dasein* ya no deja ningún espacio para un Primero (*ein Erstes*) del que partamos, para un Último (*ein Letztes*) hacia donde nos dirigimos, ni para un Total verdadero en el que se disuelva todo sentido. La *meta* no sólo es inalcanzable de hecho, sino que queda destruida como tal. La verdad, que en Husserl aún es pensada como adecuación, se convierte en un doble juego de descubrimiento y encubrimiento (*Entbergung und Verbergung*); y el *Ser* (*das Sein*) que en la *diferencia ontológica* se desmarca del ente (*das Seiende*), hace que el ente se vuelva visible soslayándose el Ser como tal a cualquier tipo de acceso. El fundamento racional (*Vernunftboden*) se quiebra en el sin-fundamento (*Bodenlosigkeit*) de una libertad que jamás llega a dominar sus propias posibilidades. El eje temporal se desplaza del presente vivo y original hacia el y-después (*Woraufhin*) de un futuro, hacia un a-ser (*Zu-sein*) que se recoge en el instante y que sólo en el ser-para-la-muerte (*Sein-zum-Tode*) se convierte en un Todo. El Etcétera (*Und-so-weiter*) de Husserl, con todo su ego trascendental «que no puede morir», resulta una mala infinitud frente a esta finitización. Autores como Lutero, Kierkegaard, Dostoievski y —más tarde— Nietzsche marcan la nueva pauta cuyo énfasis de decisión rompe con la paciente ética laboral de la teoría husserliana.

Pero la dislocación hermenéutica de la estructura trascendental permite a su vez distintas lecturas. *Dasein* puede leerse como «ser-ahí» *humano*, una lectura que prácticamente le fue impuesta al existencialismo francés debido a la primera traducción de *Dasein* por *réalité humaine*, y debido también a la interpretación de Kojève de *Ser y tiempo* como «antropología fenomenológica». En su *Carta sobre el «humanismo»* (*Brief über den «Humanismus»*) de 1949, Heidegger se distanció expresamente de tal antropologización. Pero «ser-ahí» (*Dasein*) puede leerse también como el ahí del ser mismo (*Da-sein, Da des Seins selbst*),

y el «ser-ahí» del hombre significa «ex-sistencia» (*Ex-sistenz*), un «exponerse» (*Hinaus-stehen*) a la verdad del Ser. Las virulencias del idioma muestran qué esfuerzos fueron necesarios para librar la fenomenología hermenéutica de la sospecha de una simple antropología o, más aún, de una antropología trascendental híbrida, para encontrar medios y caminos que permitieran pensar al Hombre a partir del Ser, y no al revés pensar el Ser a partir del Hombre (también Taminiaux, 1989). Pero podemos preguntarnos si esta inversión de la perspectiva no conlleva a una autoexpropiación del Hombre que le priva de cualquier vínculo corpóreo con la naturaleza y la vida (Haar, 1990).

3. *Sobre la cosa del pensar*

Con este cambio de las cosas y del pensar, denominado «giro» (*Kehre*), enmudece en su totalidad el discurso de ontología, fenomenología y hermenéutica. En su carta sobre el humanismo (GA, 9, 357) Heidegger habla aún del intento de «por un lado, conservar el apoyo fundamental de la perspectiva fenomenológica, y al mismo tiempo abdicar del empeño desproporcionado de una "ciencia" y de "investigación"». Ahí se vislumbra un pensamiento que parte del Ser como un «claro» (*Lichtung*) que permite ofrecer espacio a la aparición y la demostración; del Ser como «acontecimiento» (*Ereignis*) que abre márgenes al pensamiento y le cierra otros. Para este pensar (*Denken*) que tiene connotaciones de «recuerdo» (*Andenken*) y de «agradecer» (*Danken*) y que se halla próximo al «rimar» (*Dichten*), la fenomenología husserliana se convierte en reminiscencia —o en una tarea que cambia constantemente. De este modo, el camino de Heidegger hacia la fenomenología (*Weg in die Phänomenologie*) acaba en la perspectiva de una fenomenología como «la posibilidad de un pensar cambiante, y por ello persistente, de corresponder a la exigencia del pensante. Si la fenomenología se percibe y se conserva así, puede desaparecer como enunciado, a favor de la cosa del pensar cuya evidencia sigue siendo un secreto».

Capítulo 7

LA FENOMENOLOGÍA DE LA EXISTENCIA CORPÓREA
(Francia)

La timidez de llamar las cosas por su nombre —que delata también una timidez frente a la sociedad y sus instituciones— no le queda bien a una fenomenología de la existencia corpórea, tal como ha venido desarrollándose en Francia. Desde mediados de los años treinta, esta fenomenología marca la pauta en Francia; y ni siquiera enmudece totalmente cuando alrededor de mediados de los sesenta el llamado estructuralismo va ganando terreno y alcanza protagonismo. Como explica Merleau-Ponty en el prólogo para su *Fenomenología de la percepción*, a él y a sus contemporáneos la fenomenología no le parecía tanto una filosofía nueva sino más bien algo para lo que en sus adentros habían estado preparados desde hace ya mucho tiempo. De otro modo habría sido posible que su aceptación tan rápidamente se tradujera en labor autónoma.

1. *Gestación y particularidad de la fenomenología existencial*

Hasta principios de los años treinta, la filosofía universitaria francesa se veía dominada por un racionalismo cartesiano-kantiano que tenía en Léon Brunschvicg y en Alain sus representantes más eficientes. La crítica de las ciencias y la crítica social ahí se unen, al servicio conjunto por el progreso de la humanidad. Después de que Henri Bergson (1859-1941) con su retorno a la intuición había metido una cuña en la falange formada por la filosofía de la conciencia, las ciencias fácticas y la *realpolitik*, y después de que Gabriel Marcel (1889-1973), como precursor de la fenomenología, había tematizado —en el marco de una «filosofía concreta»— el cuerpo propio, el Tú y la participación en

el Ser, fueron ideas provenientes de Alemania las que causaron un verdadero cambio radical. En este proceso, Francia se benefició del éxodo de sabios del este de Europa, como Georges Gurvitch, Aron Gurwitsch, Alexandre Kojève, Alexandre Koyré, Eugène Minkowski y Leo Schestow que, en su mayor parte a través de Alemania, habían encontrado el camino que los llevaría al vecino país occidental y que se encargaban de divulgar las nuevas ideas. Además, Alsacia —que en 1918 se había incorporado de nuevo a Francia— seguía siendo lugar de vanguardia de las ideas alemanas. Es importante tener presente que el descubrimiento de las ideas de Husserl, Scheler y Heidegger iba estrechamente acompañado del renacimiento del hegelianismo y del marxismo, además de un creciente interés en el psicoanálisis de Freud y en la teoría de la Gestalt.

Esto significa de antemano una distancia frente a cualquier forma de una filosofía de la vida que busque sus fuentes más acá o más allá de la historia; una distancia que en el caso de Bergson ciertamente sólo se justificaba a medias. Significa al mismo tiempo que la fenomenología en Francia —a diferencia de Alemania— desde sus mismos inicios estaba aliada con el existencialismo y enfrentada al marxismo hegeliano, incluso hasta formas híbridas que amenazaban con diluir su particularidad. Jean Wahl (1888-1974), uno de los fundadores de este nuevo pensamiento, formuló con el título de su libro *Vers le concret* (1939) un lema que podía ser ampliamente aprovechado. Sin embargo, con la concreción del pensamiento surge la amenaza del peligro advertido con insistencia por Husserl, es decir, que la fenomenología, conjuntamente con sus aliados, podría acabar en una antropología cuyos planteamientos absolutos (*Absolutheitsansprüche*) no dejarían de ser aseveraciones huecas. En el prólogo para el primer número de *Les Temps Modernes* podemos leer, probablemente de la mano de Sartre: «Bien loin d'être relativistes, nous affirmons hautement que l'homme est un absolu». La sombra de un humanismo excesivamente baratero acompaña la fenomenología francesa durante mucho tiempo; ello explica los arranques antihumanistas de los años sesenta.

El origen de la fenomenología francesa se refleja en su particularidad. Como característica común se ofrece la fórmula de una *fenomenología existencial* que agrega una nueva variante a las versiones trascendental y ontológica, y que muestra un parentesco con la hermenéutica del *Dasein* de Heidegger. Si seguimos la definición de Paul Ricoeur de la *phénoménologie existentielle* de 1957, obtenemos más o

menos el siguiente cuadro. También ahí la fenomenología nace como *método* específico de determinada temática, de la *temática de la existencia* (*Thematik der Existenz*), de tal modo que por un lado la filosofía trascendental adquiere rasgos existenciales (como en el último Husserl), y que al revés la filosofía existencial (que ahí se extiende a la fenomenología del espíritu de Hegel, al pensamiento existencial de Kierkegaard, y a las artes de desvelación de Nietzsche) da origen a una forma implícita de la fenomenología. Determinados temas básicos se pueden atribuir a esta forma de fenomenología existencial: el cuerpo, la libertad y los Otros, donde —añadiríamos— la corporeidad constituye el medio constante para la relación con el mundo, con los Otros y conmigo mismo. Además, se dice que el objetivo descriptivo va sufriendo cambios, según qué sentido se le atribuye a la existencia: si se quiere revelar la alienación del Hombre, reencontrar su lugar en el mundo o recuperar su dimensión metafísica. Ricoeur piensa ahí en tres variantes de la fenomenología de Sartre, Merleau-Ponty y Gabriel Marcel.

El cuadro que Ricoeur dibuja de la fenomenología y al que él mismo pertenece es esencialmente correcto. El regreso a formas concretas de la existencia en que se funden lo general y lo particular, lo ideal y lo fáctico, explica la apertura de esta filosofía hacia la no-filosofía (*Nicht-Philosophie*) como se encuentra realizada en las distintas formas de la ciencia, el arte, la política y la vida personal. Así podemos leer en Merleau-Ponty, bajo el título de *Partout et nulle part*: «La filosofía se halla en toda parte, aun en los «hechos» —y no dispone en ninguna parte de una área en que quedase al margen del efecto contagiante de la vida» (1960, 163). No obstante, estos hechos primero hay que descifrarlos como tales; lo concreto tiene sus estructuras y no puede ser comprendido sin una forma de *dégagement* que mantenga el equilibrio con el *engagement*. Si se desprecian las artes de reducción husserlianas, entonces existe el peligro de un concretismo que se reduce a los reflejos de la vida y a manifiestos que sencillamente se firman, en vez de incorporar líneas propias en el acontecimiento. Pero la disputa al respecto, que desempeña un papel importante en la controversia entre Sartre y Merleau-Ponty, forma ella misma parte de esta fenomenología.

El cuadro que nos ofrece Ricoeur necesita, sin embargo, algunas correcciones. Esta forma de la fenomenología existencial no es representativa de *todo* a lo que ha dado lugar la fenomenología en Francia. Existen desde luego algunas corrientes *fenomenológico-trascendentales*

que tienen su origen en Husserl. En parte se trata del modelo cartesiano de la autorresponsabilidad personal que sigue teniendo sus efectos, por ejemplo en Gaston Berger (1886-1960), uno de los primeros seguidores de Husserl; también, aumentado de modo creacionista, en la ética de los valores de Raymond Polin (1910) y la filosofía religiosa de Henry Duméry (1920). En parte es la autonomía trascendental la que da lugar a una epistemología fenomenológica; así, expresamente, en Suzanne Bachelard y, con algunas reservas críticas, en Jean-T. Desanti. Ambos se refieren a la primera crítica a Husserl de Jean Cavailles (X, 7). Finalmente, existen también intentos de aceptar directamente la *ontología* de Heidegger, pasando de todas las interpretaciones antropológicas: así en Jean Beaufret (1907-1982), destinatario de la carta sobre el humanismo, y en los discípulos de éste. El cuadro de una antropologización consistente de la fenomenología, esbozado por Derrida bajo el título ambiguo de *Les fins de l'homme* (1968, reproducido en 1972), no puede considerarse válido visto globalmente.

Además, la fenomenología existencial no es representativa de todo lo que ha venido desarrollándose en Francia. Precisamente en sus representantes significativos se ve que la fenomenología apunta de distinto modo más allá de sus propios límites, sea en dirección a una antropología marxista, como sucede en Sartre, una ontología estructural, como en Merleau-Ponty, sea en dirección a una ética orientada en el Otro, como en Levinas, o una hermenéutica que se mueve sobre la base de símbolos, metáforas o estructuras narrativas, como en el caso de Ricoeur. Merleau-Ponty no habla sólo en nombre propio cuando reclama que la fenomenología debe tener en cuenta su propia relación con la no-fenomenología (1960, 22). La forma y el modo de autolimitación y autoextralimitación de la fenomenología decide, al fin y al cabo, de su propia suerte.

2. *Jean-Paul Sartre: la Nada creativa*

Para una figura como Jean-Paul Sartre (1905-1980), totalmente comprometida con la literatura y la política, la filosofía sólo constituye uno de los aspectos de su labor creativa, y en la filosofía, a la fenomenología le corresponde a su vez un peso importante pero cada vez más reducido. Los impulsos fenomenológicos iniciales no desaparecen pero se van perdiendo en una síntesis, que iba enriqueciéndose gradualmente,

de existencialismo, marxismo y hermenéutica. Sea como fuere, Sartre forma parte de los primeros fenomenólogos franceses. Cuando a través de Aron y de la lectura de Levinas, la fenomenología captó su atención, y lejos de la agitada escena política estudió entre 1933 y 1934, en Berlín, los escritos de Husserl, Scheler, Heidegger y Jaspers en su versión original, Sartre despertó; tuvo un encuentro conmovedor y cruel con las «cosas» en toda su extrañeza (*Fremdheit*) e insumisión, libradas de todas las vestiduras culturales, desvestidas de todo «ropaje ideal», desnudas como la raíz de un árbol que nos mira fijamente. Las «cosas mismas» de Husserl muestran un rostro distante de lo humano (*menschenferner Anblick*). La náusea resulta desveladora del Ser, al igual que la angustia de Heidegger; pero el Ser que se revela de este modo no tiene sentido propio de por sí, no ofrece espacio para un «giro», sino sólo para proyectos libres desde la Nada.

En los años de 1936 a 1940, Sartre redacta algunos estudios que pertenecen objetivamente a una fenomenología de la conciencia, metodológicamente a una psicología fenomenológica con intenciones ontológicas. Ahí por primera vez la fenomenología francesa se hace oír con voz propia. Marca la pauta el Husserl de las *Ideas I* (*Ideen I*) cuya publicación es declarada por Sartre como el acontecimiento filosófico más importante anterior a la Segunda Guerra Mundial (1949, 139). Pero la enseñanza eidético-trascendental de la conciencia es completada, casi sin transición, por la hermenéutica del *Dasein* de Heidegger; la ciencia básica que surge de este modo, tanto se llama fenomenología pura como también antropología; lo decisivo es la contraposición (*Gegenstellung*) frente a la psicología empírica como ciencia empírica (*Tatsachenwissenschaft*) —una oposición (*Entgegensetzung*) que Piaget incluiría más tarde en las «ilusiones de la filosofía» y a la que *no* se ha prestado Merleau-Ponty. Se tratan asuntos bien conocidos, pero tratados de otra manera. Como anteriormente lo hicieron el Husserl de la primera época y Aron Gurwitsch, Sartre concibió la conciencia como un *campo de conciencia sin Yo* al que el Yo le es tan trascendental como las cosas. Como sus paradigmas alemanes, subraya la intencionalidad del sentir y el tenor básico de los estados de ánimo, pero deduce la *magia de los sentimientos* a partir de un autohechizo (*Selbstbehexung*) y un autocautiverio (*Selbst-fesselung*) de la conciencia, y la ve en oposición al comportamiento racional del mundo (*Weltverhalten*). Finalmente, descubre la idiosincrasia del *poder propio de la imaginación*, pero a diferencia de Husserl ésta para Sartre no significa nin-

guna modificación del «modo primitivo» (*Urmodus*) de la percepción, sino la enajenación de la misma que conduce a la *néantisation* del mundo real por la imaginación. En el enfrentamiento reiterado entre dos modos de ser, la espontaneidad, la transparencia y la ligereza de la conciencia que ella misma desconoce el «afuera» (*dehors*) (*La transcendence de l'Ego*, 1965, 67), y la inercia (*inertie*) y la opacidad (*opacité*) de las cosas, se viene preparando una dialéctica del Ser y la Nada que constituye el soporte de toda su obra posterior.

En 1943, en plena agitación bélica y de la resistencia, se publica la obra de Sartre quizá más importante desde el punto de vista filosófico, *L'être et le néant*, que prepara el existencialismo de los años de la posguerra. Este «esbozo de una ontología fenomenológica», como reza el subtítulo, está repleto de descripciones atribuibles a una fenomenología de la conciencia existente, pero estas descripciones no sólo están entremezcladas con un dualismo cartesiano radicalizado, sino también se encuentran ahí los conceptos de la dialéctica hegeliana que Alexandre Kojève, en sus clases magistrales, había ya sintonizado con el existencialismo. La ontologización de la fenomenología por Sartre puede entenderse como la explosión de la intencionalidad de Husserl. La diferencia significativa del «algo como algo» (*etwas als etwas*) que sirve de puente que une la sima entre realidad y vivencia, se convierte en abismo ontológico donde no hay *nada* que sirva de puente. La fenomenología de aquello que se muestra se desintegra en una doble transfenomenalidad del Ser. Las cosas en sí (*die an sich seienden Dinge*) son aquello que son, en una positividad pura carente de sentido (*in reiner sinnloser Positivität*), y la conciencia les confiere sentido siendo para sí misma nada más que *néantisation* pura, negatividad que confiere sentido, libertad pura. Una conciencia que en su facticidad depende al mismo tiempo de un Ser que ella misma es, no siendo aquello que es —o sea, desprendiéndose constantemente de sí misma—, se ve arrastrada por la vorágine de un Afuera (*Aussen*) del que no forma parte pero que le ocurre. Le ocurre en los éxtasis temporales, en la distancia reflexiva hacia sí misma, en la transición hacia el mundo, y finalmente en la mirada del Otro que me exterioriza en mi ser yo mismo y fracciona mi *Dasein* fáctico en una corporeidad vivida y un cuerpo reconocido. Este desgarramiento del Ser y del *Dasein* priva de fundamento cualquier teología. A pesar de ello, Sartre, en una especie de hegelianismo infeliz, sigue defendiendo el objetivo de un en-sí y para-

sí autofundacional (*sich selbst gründendes An-und-für-sich*), la meta de una deificación (*Gottwerdung*): «El hombre es una pasión inútil».

No solamente mediante la fuerza de su arte descriptiva sino también en sus ideas centrales, por ejemplo en la comprobación de la contingencia que es común a todos los órdenes de sentido, y las roturas que hacen fracasar todos los intentos de totalización, Sartre se encuentra próximo a otros fenomenólogos, como Merleau-Ponty y Levinas. Pero lo que le hace no abandonar viejas trayectorias, es aquello que Merleau-Ponty llama «diplopía ontológica» (*diplopie ontologique*) (1964, 219 y sig., al. 216). Con esta doble visión el hombre sigue buscando de reojo una totalidad que obviamente le es negada. De este modo, Sartre, por un lado, no cae preso de un simple antropologismo que entienda la humanidad como *fait accompli*, pero se mantiene el «etcétera» infinito. Si Sartre posteriormente amplía el existencialismo a un humanismo comprometido moralmente y finalmente lo incorpora a un marxismo a ser humanizado —en su *Crítica de la razón dialéctica*, 1960—, sustituye la base de una existencia individual por aquella de la práctica individual, con lo cual no cambia nada decisivo en el anterior trazado básico que promete un Todo y lo niega al mismo tiempo. Y si el filósofo ya entrado en años busca una nueva «moral del nosotros» que deje atrás su viejo dualismo y que parta de una realidad «entre nosotros» (*Obliques n.* 18-19, 1979, 14 y sig.), entonces ahí se vislumbra una fenomenología distinta que ya no pudo ser elaborada.

3. *Maurice Merleau-Ponty: el anclaje corpóreo en el mundo*

Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), amigo primero y después contrincante de Sartre que conjuntamente con él publicaba la influyente revista *Les Temps Modernes*, hasta que en 1955, por razones políticas, se interrumpió la colaboración entre los dos, constituye, en varios aspectos, el antagonista de Sartre. Merleau-Ponty se halla desde un principio más próximo a Bergson y Descartes, y desarrolla una forma de fenomenología en la que la corporeidad no sólo marca la frontera fáctica de los proyectos humanos, sino que presenta su punto de anclaje y les confiere vitalidad. Como escribe Merleau-Ponty en sus primeros esbozos de trabajo (Waldenfels, 1983, 149), en su riqueza mediadora el cuerpo nos abre una «tercera dimensión», más acá de la conciencia y la naturaleza puras, de actividad y pasividad, de autonomía y depen-

dencia, más acá también de un saber reflexivo y positivo. La calamidad de un *permixtio* la convierte Merleau-Ponty en la virtud de una *ambiguité* que soslaya cualquier interpretación unívoca. Con la transformación de la conciencia en existencia corpórea (*leibliche Existenz*) donde ella misma forma parte de lo que va construyendo, la estructura trascendental sufre modificaciones profundas. Esta transformación-reconstrucción (*Umbau*) preocuparía a Merleau-Ponty hasta el final de su vida, y de esta manera la obra de este pensador que como ningún otro influyó decisivamente en la fenomenología francesa, no se puede ver exclusivamente como labor *en* la fenomenología sino más aún como labor *sobre* la fenomenología.

Las posibilidades que nos ofrece la fenomenología existencial nos las muestra Merleau-Ponty en sus dos primeras obras, en *La structure du comportement* (1942), pero sobre todo en la *Phénoménologie de la perception* (1945), que marca la pauta de todo lo que seguiría. Aquí se nos abre un paisaje polifacético y denso que tanto se escapa a la visión rápida como al aprovechamiento (*Verwertung*) ideológico. A diferencia de Sartre, Merleau-Ponty retoma directamente al último Husserl tomando en consideración los escritos póstumos, como *Ideas II* y *Crisis*. Con ello, pasan a ocupar un lugar destacado términos como mundo de la vida, doxa primaria (*Urdoxa*), fundación primaria (*Urstiftung*), sedimentación, síntesis pasiva y poder corpóreo (*leibliches Können*), o sea, términos que articulan el «logos del mundo estético» de Husserl. Además, las ciencias humanas en toda su amplitud encuentran entrada al análisis fenomenológico: entre otras, la psicología infantil que en un primer momento tenía que enseñar Merleau-Ponty en la Sorbonne, como predecesor de Piaget; y sobre todo la teoría de la Gestalt que, mediante la diferenciación de forma y razón y con la suposición de una autoorganización del campo de la experiencia, socava profundamente el prejuicio de un mundo que existe empíricamente o que ha de ser construido intelectualmente.

Donde otros hablan de «existencia», Merleau-Ponty habla, en un primer término y enfocando concretamente, de *comportamiento* (*Verhalten*). Las figuras concretas, las estructuras y los campos de los que parte no son ni cosas reales ni ideas terminadas, sino formas de apariencia y organización; el comportamiento corpóreo correspondiente no se distribuye entre mecanismos ciegos y actos conscientes —responde a las exigencias de la situación siendo capaz de algo nuevo que se sustrae a las normas vigentes. En su segunda obra, la «existencia» se plas-

ma en una *intencionalidad actuante* (*fungierende Intentionalität*) que en la *percepción* desde siempre ha estado actuando pero no sólo ahí, sino igualmente en todo comportamiento motor, afectivo, sexual, lingüístico, cultural y social. La percepción no constituye sólo un mero fenómeno entre otros, sino es un fenómeno básico. Digamos lo que digamos y hagamos lo que hagamos, desde siempre hemos tenido contacto con un mundo, el cual, sin embargo, se nos abre sólo en perspectivas y horizontes limitados. El mundo es inacabado, nuestra experiencia inconcluida. La seguridad absoluta sería contraria a las leyes de la experiencia. El *leitmotiv* de la percepción se une al motivo de la *corporeidad* (*Leiblichkeit*). Nuestro propio cuerpo nos abre distintas dimensiones de experiencia. Nos vincula con el correspondiente Aquí (*Hier*) a partir del cual se abren márgenes de movimiento. Sintiendo se encuentra en armonía o disarmonía con los ritmos del acontecer mundano, percibiendo investiga la pluralidad de las cosas. En los gestos del lenguaje corporal y verbal, confiere sentido en la forma de expresión creadora. Finalmente, la existencia corpórea se amplía a *coexistencia* cuya *intercorporeidad* (*intercorporéité*) se encuentra en alianza con un *intermundo* (*intermonde*). Constituye el fondo anónimo del que parte toda diferenciación social y que ninguna forma social puede agotar. Lo propio y lo ajeno se compenetran permanentemente como naturaleza y cultura. Lo pre-dado corpóreo (*leibliche Vorgegebenheit*) significa, finalmente, un *retraso en el tiempo* que confiere a todo pensar y todo actuar el carácter posterior de un retomar o reactuar, de una *reprise*. Al igual que existe un campo de la percepción, existe también un «campo de la libertad» (Hua, III, 195). También la *libertad* de la actuación se remite a situaciones a la que responde, y se halla incorporada a estructuras donde se materializa. Un campo de actuación convierte en más viable esto, dificulta más aquello, excluye aquel otro, sin obedecer a una ley del Todo o Nada que sólo permitiría actuaciones soñadas. Esta fenomenología de la praxis que se mide en la percepción, se halla en contraste evidente con la enseñanza de libertad de Sartre hasta en lo político (véase cap. 11.2).

Esta filosofía se ha denominado «filosofía de la ambigüedad» (De Waelhens, 1951). Esta caracterización no es incorrecta, pero ella misma resulta ambigua. En su trabajo de candidatura, redactado antes de ser llamado al Collège de France, en 1952, Merleau-Ponty distingue entre ambigüedad buena y ambigüedad mala. Si el ni-ni anticartesiano se presenta como solución positiva, entonces también el tanto-como

resulta ser una simple «mezcla de finitud y universalidad» donde siguen infiltrándose viejos elementos que no han cambiado. Surge entonces el peligro de que las tareas de la conciencia trascendental sencillamente se traspasen a la existencia corpórea y se trasladen a *un pre-ámbito* (*Vorbereich*) (pre-mundo, pre-ego, experiencia pre-predicativa, etc.). Lo que es prioritario permanecería provisional en cuanto a un Todo por venir que nunca llegará. La mera concreción de la fenomenología trascendental no estaría en mejor posición que el atentismo (*Attentismus*) político, tan severamente juzgado por Merleau-Ponty.

El que Merleau-Ponty haya visto claramente la fragilidad de tal verdad *in the long run*, muestra sus intentos posteriores sobre los cuales trabajaba durante su actividad en el Collège de France, hasta el final de su vida. Le ayudaba en este proceso un estudio profundo de la lingüística estructural de F. de Saussure y Roman Jakobson que tiene sus inicios ya a principios de los años cuarenta y le pone en contacto con Lévi-Strauss y con Lacan. Como antes la diferencia de forma y razón (*Gestalt und Grund*), se convierte ahora en parámetro el carácter diacrítico de símbolos dentro de una simbología. El sentido que es transmitido a través de símbolos siempre es sentido indirecto, lateral, alusivo, distanciado de cualquier acceso directo, asible sólo como «vacío determinado que ha de llenarse mediante palabras» (1960, 112); y lo que es válido para el lenguaje verbal, también lo es para el lenguaje pictórico al que Merleau-Ponty va dedicando cada vez más atención. Proust se convierte en testigo de una *paradoja de la expresión* que consiste en que «*traducimos* una experiencia que se convierte en texto justo a través de la palabra que ella evoca» (1968, 41). La frase de Husserl, muchas veces citada, que dice que es necesario «que la experiencia muda se pronuncie acerca de su sentido propio», la entiende Merleau-Ponty como llamamiento a la expresión creadora que deje de correr detrás de ningún texto original sino que lo reescriba una y otra vez. Ahí, cualquier nueva fundación de sentido resulta ser una desviación (*écart*), cualquier nueva formación resulta ser al mismo tiempo deformación (*déformation*), como se dice retomando Valéry y el formalismo ruso.

Lo que se viene preparando en el campo de la literatura y de la pintura, en ensayos como *La prose du monde* (obra póstuma, 1969) y *L'oeil et l'esprit* (1961), se desarrolla plenamente en la obra inconclusa *Le visible et l'invisible*, editada por Claude Lefort en 1964, a partir del legado que consiste en un tercio en apuntes de trabajo. Ahí, Merleau-Ponty somete su fenomenología anterior de una existencia corpórea

a una «interpretación ontológica» posterior, eliminando las huellas restantes de una filosofía de la conciencia y filosofía del sujeto —una revisión acompañada de una intensa lectura de los textos de Husserl y de Heidegger. La fenomenología de la *percepción* que aún tenía en el cuerpo su punto de referencia ambiguo, se convierte en ontología de la *visión*. La visión (*das Sehen*) deja de ser acto de un sujeto y se convierte en acontecer que ocurre entre el que ve, lo visible y el Otro que ve también (*zwischen Sehendem, Sichtbarem und Mitsehendem*). A continuación hacemos referencia a algunas características básicas de esta revisión.

1. El mismo sentido de la experiencia aparece ahora como *desviación*, como *diferencia*: *algo* aparece diferenciándose de algo distinto y destacándose de un trasfondo, y lo mismo es válido para un *alguien* que sobresale de determinado campo social.

2. De este modo, la «tercera dimensión» se convierte en espacio donde algo aparece, se convierte en *texture*, *membrure*, *jointure*, *charnière* donde se va ubicando lo que aparece, se convierte en el elemento del que procede y dentro del cual se mueve, estando así distanciada de cualquier subjetivación unilateral. El cuerpo (*corps*), que es mío o nuestro, se amplía a «carne» (*chair*) que se propaga a las cosas, a los Otros, al tiempo y a las ideas. Categorías como «quiasmo», «reversibilidad», «entramado» (*entrelacs*) dicen que «lo original está reventando» (1964, 165, al. 165). El Ser ya no se halla delante de nosotros sino alrededor de nosotros, un *être brut* o *sauvage* que no puede ser agotado por ningún poder de imaginación (*Vorstellungskraft*) o poder de creación (*Herstellungskraft*). El anterior pre-ámbito (*Vorbereich*) se convierte en *ámbito intermedio* (*Zwischenbereich*) donde todo queda determinado por destacarse de lo otro.

3. A lo visible le subyace un invisible que no sólo es invisible de hecho como algo en el mundo, ni tampoco es invisible de modo absoluto como algo allende el mundo, pero que más bien como «algo invisible de *este* mundo» (obra cit., pág. 198) forma parte de éste. Esta «forma originaria del en-otra-parte» (*originäre Form des Anderswo*) conlleva a que la conciencia misma tenga su «área en blanco» (*blind spot*), que existe un «inconsciente del consciente» (obra cit., pág. 308).

4. Pero este Ser que se muestra precisamente por sustraerse a la mirada, sólo es comprensible *en el ente*, o sea, de forma indirecta y como excedente (*Überschuss*). Cualquier acceso directo acabaría en exorcismo y silencio. Como «ontología indirecta» la ontología estructural de

Merleau-Ponty sigue formando parte de la fenomenología. «El filósofo», reza el ensayo de Husserl de 1959, «lleva consigo su sombra que significa más que sencillamente la ausencia real de una luz por venir.» No se trata de saltar esta sombra sino de incluirla en el razonamiento.

La «razón corpórea» de Merleau-Ponty (véase Métraux/Waldenfels, 1968) ha continuado actuando, normalmente de modo indirecto pero al mismo tiempo de múltiples maneras; a menudo también de forma subyacente, como en Foucault o Lyotard. Pero su pensamiento encontró un lar muy especial en Lovaina, bajo Alphonse de Waelhens (1911-1981), intérprete y traductor de Heidegger, que elaboró la primera amplia introducción al pensamiento de Merleau-Ponty, con el título de *Une philosophie de l'ambigüité* (1951), y que sigue elaborando la idea de las ontologías implícitas prefilosóficas en su escrito *La philosophie et les expériences naturelles* (1961). Mientras De Waehlens posteriormente iría a buscar en Lacan una salida de las angosturas de una fenomenología existencial, el filósofo bruselense Marc Richir retoma directamente la última ontología de Merleau-Ponty, elaborándola de forma especulativa (véase cap. 7.6).

4. *Emmanuel Levinas: en el rostro del Otro*

Con Emmanuel Levinas (1906-1995) se introduce una tonalidad extraña en la fenomenología francesa, la tonalidad de una rotura irrevocable y de una evasión de cualquier tipo de orden, sea ontológico, histórico o ambas cosas al mismo tiempo. *De l'évasion* es el título de un primer escrito que refleja el sentir de la época. Las cosas mismas desde siempre son otras y en otro lugar; se trata de comprobar su otredad (*Andersheit*) sin incorporarlas a un orden preestablecido. Con ello, al logos de los fenómenos se le exige una peculiar forma de ab-dicación (*Ent-sagung*). Levinas es descendiente de una familia judío-lituana, pero muy temprano optó por la nacionalidad francesa. Sus estudios en Estrasburgo, con Jean Hering, así como su estancia en Friburgo, con Husserl y Heidegger, le puso en contacto directo con la fenomenología. En 1930 se publicó, como primera monografía francesa sobre Husserl, su tesis *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, y, conjuntamente con G. Pfeiffer, tradujo las *Meditaciones cartesianas*. También a él le alcanzaron los acontecimientos de la época: sus familiares lituanos acabaron víctimas de la persecución de los ju-

díos, él mismo sobrevivió como oficial francés en campos de prisioneros de guerra alemanes. Los horrores de la guerra y del holocausto repercuten en su pensamiento. Después de la guerra, se publica una serie de trabajos menores sobre Husserl y Heidegger, así como un ensayo singular, *Le temps et l'autre*, de 1947, donde ya se anuncia el asunto central (*Leitthema*) —hasta que se haga oír claramente su propia voz, en las dos grandes obras *Totalité et Infini*, de 1961, y *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, de 1974. Levinas sólo ha rozado las distintas tendencias del existencialismo, marxismo y estructuralismo pero seguía fiel a la orientación fenomenológica básica, al igual que a sus orígenes judíos.

En *Totalité et Infini* apunta contra el pensar y planificar totalitarios que para Levinas —confirmado por la obra *Stern der Erlösung*[6] de Franz Rosenzweig— forma parte de la hipoteca de la razón occidental. *Totalidad* quiere decir orden global que viola al individuo, midiéndolo bajo el criterio de su aportación al conjunto. El egoísmo del individuo no se rompe de esta manera, sino se amplía y se multiplica en una guerra de todos contra todos. Sólo se le puede romper mediante un *infinito* que sobrepasa nuestro concepto de él y que de este modo se sustrae a la garra totalitaria. Con ello, Levinas evoca la idea del infinito de Descartes, pero la transforma lanzando mano del concepto de intencionalidad de Husserl. Subraya aquellos momentos que rompen el círculo de la autointerpretación trascendental, mediante un «excedente» (*Überschuss*) en el significado (Hua, XIX/2, 660; también Hua, I, 151). Una intencionalidad que siempre viene acompañada de horizontes de un sentido implícito, que se nutre de «impresiones primarias» (*Urimpressionen*) y que, como acontecimiento temporal, mantiene una distancia originaria hacia sí misma, socava la primacía de un concepto que se plantea un presente total (1967, 125 y sigs.). Con la tematización de la extrañeza (*Fremdheit*) como la «accesibilidad de lo originalmente inaccesible» (*Zugänglichkeit des original Unzugänglichen*) (Hua I, 144), el mismo Husserl se acerca a la paradoja de un ente que sólo es él mismo existiendo no totalmente como él mismo. El camino que nos lleva ahí no pasa por una concreción de la conciencia trascendental, sino por el rompimiento de la esfera de la conciencia mediante aquello que *resulta* literalmente incomprensible. El movimien-

6. Prólogo de Levinas para: Stéphane Mosès, *System und Offenbarung. Die Philosophie F. Rosenzweigs* (Übergänge 11), Munich, 1985.

to del traspaso tiene su inicio en un sujeto que Levinas no piensa como centro de actuación o, menos aún, como sustancia, sino como un *ser mismo* (*Selbst*, *soi*) que, mediante el disfrute, el trabajo y la propiedad, se acomoda en el mundo. Esta economía (*Ökonomie*) posee rasgos de lo que Merleau-Ponty describe como formar-parte corporalmente (*leibliche Zugehörigkeit*) del mundo, y Heidegger como «morar», con un nítido predominio de lo ético. Lo que antes se llamaba solipismo trascendental, existencial o vivido, se convierte en egoísmo vivido que encuentra su suficiencia, pero también su independencia, en la satisfacción de necesidades finitas. El punto de anclaje de este traspaso lo constituye el Otro. No nos encontramos con él fuera del mundo, pero tampoco es de este mundo. Lo que se nos enfrenta, materializado en el rostro *humano* (*visage*), no es ningún fenómeno entre otros sino la «Epifanía» del Otro que, en su trascendencia, su exterioridad, su sublimidad y su extrañeza, despierta un *deseo* (*désir*) infinito y que expresa una demanda a la que sólo somos capaces de corresponder a través del don, del don del discurso, y mediante una actitud de hospitalidad. Esta demanda nos deja desarmados porque se anticipa a todas las intenciones y a todos los proyectos; cuestionando el ser-mismo, nos integra en la libertad del responder.

A cualquier forma de ontología que piensa el ente a partir de una unidad, Levinas le opone una *metafísica* que atribuye al Ser-mismo pluralidad y alternidad, separación y distancia, hasta en el mismo acto de creación divina. Esta metafísica constituye al mismo tiempo una *ética* porque la otredad radical no puede ser comprendida en ninguna parte de otra manera que no sea en la exigencia que escucho como enseñanza y como mandamiento, y a la que respondo —también la negación sería una respuesta. Aquello *a lo que* respondo es anterior a algo *que* se muestra. El intento de Levinas tiene que ver con una genealogía de la moral; también, indirectamente, con la religión que no acompaña la genealogía de la hussleriana lado a lado, sino que la precede. En este sentido, se puede hablar en palabras de Stephan Strasser (Waldenfels, 1983, cap. IV) de una ética como «filosofía primaria» (*Erste Philosophie*).

En sentido estricto, Levinas no socava solamente la perspectiva de un Todo (*Ganzes*), sino también el regreso a un Primero (*Erstes*). Esto se ve con toda claridad en su segunda gran obra. Ya el título, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, no sólo se desmarca de la enseñanza del Ser, sino también del Ser de Heidegger como «ente» verbal o

como «suceso» (*Ereignis*), y lo hace ahora evocando la idea de lo Bueno (*Idee des Guten*) de Platón que apunta «más allá del Ser». Ya en sus primeros escritos Levinas entiende por Ser un «hay» monótono, anónimo, que más bien hace pensar en Sarte que no en Heidegger, pero tampoco el Ser como un «claro» (*Lichtung*) que permite estar o no estar, o como «aliento» (*Zuspruch*) anónimo al que debemos corresponder, se escapa a las objeciones de Levinas. Algunos acentos anteriores se ven reforzados. El Otro aparece como *Él* en una *illéité*, como se dice con reminiscencias bíblicas, o como *huella* (*Spur*) que ha dejado al pasar, desvanecido en un prepasado que nunca fue presente, anárquico, es decir, apartado de cualquier *arkhé*. Ahí se ve una clara distancia frente a una filosofía dialogante (*Dialogphilosophie*), del género de Martin Buber, que sigue enredándose en la circularidad de Yo y Tú. La pasividad del cuerpo que ya desempeña un papel en Husserl y en Merleau-Ponty, se convierte en *patience* que se manifiesta como «paciencia de la vida» (*Geduld des Lebens*) en la pena de la fatiga, del esfuerzo laboral, en el dolor y en la vejez, pero también en formas éticas del sacrificio, de la suplencia, de la fianza por el Otro que precede a cualquier iniciativa. La relación con el Otro que, como respuesta a una demanda deja detrás suya cualquier comparación y, por consiguiente, se mantiene asimétrica, se ve completada por el *Tercero*, o sea, por la mirada de la justicia que «compara lo incomparable», sin equipararlo. Finalmente, se distingue entre lo *dicho* (*dit*) que se deja sistematizar en su sincronía, y el *decir* (*dire*) que se dirige a alguien y que, como acontecer temporal, queda vinculado a la diacronía. En este punto, Levinas aplica una forma especial de reducción fenomenológica para contrarrestar la absorción del decir por lo dicho en el reiterado *desdecir* (*dédire*). Por supuesto, esta reducción no nos reconduce a una conciencia *del* Otro, sino al discurso *hacia el* Otro, al Otro *in statu dicendi*.

Sin embargo, se podrá preguntar —como ya lo hace insistentemente Jacques Derrida en su ensayo «*Metaphysique et violence*» (en Derrida, 1967)— si no cualquier discurso, también el discurso directo, acontece en el medio de un logos, de modo que las huellas de una violencia «trascendental» o «metafísica» no puedan ser borradas nunca totalmente. La extrañeza del rostro humano, comprendida por Levinas no como experiencia directa sino como excedente (*excès, excédant*), siempre constituye un extraordinario que presupone como tal los órdenes sociales y campos sociales que sobrepasa, y que de este modo no se desvincula

definitivamente de la injusticia inherente a cualquier «comparación de lo incomparable». Lo ético nace prácticamente de una «diferencia ética». Ello explica el que en cualquier ética estén presentes determinadas tradiciones, en este caso, la tradición judaica del Antiguo Testamento. También la rotura con la continuidad de la Historia acontece aquí y ahora, de cualquier manera (*so oder so*); la exigencia del Otro es singular, pero tampoco constituye un *singulare tantum*. Estaría servida una disputa entre Levinas y Foucault, con Husserl como tercero problemático en el trasfondo.

5. *Paul Ricoeur: la ambigüedad del sentido*

Con Paul Ricoeur (1913) la fenomenología francesa alcanza su fase de consolidación. En 1950, coincidiendo con la inauguración de la *Husserliana*, se publica la traducción de las *Ideas I* realizada por Ricoeur y completada por un extenso comentario. Con ello se inicia también en Francia una importante labor alrededor de los textos fuente de la fenomenología. Con gran apertura al diálogo, Ricoeur, primero como profesor en París, Nanterre y más tarde en Chicago, así también como colaborador de la revista *Esprit* (que en 1988 dedicó un número especial a Ricoeur), y finalmente como autor de numerosos estudios puntuales sobre temas de fenomenología, desde entonces ha venido contribuyendo de forma esencial a que la fenomenología conociera sus propias posibilidades y limitaciones, y que aprendiera a dar respuestas a los nuevos desafíos del psicoanálisis, del estructuralismo y de la filosofía analítica. En 1961, aceptó la dirección del Archivo Husserl de París, y más tarde fundó ahí un centro de estudios fenomenológicos y hermenéuticos que continúa su labor bajo la dirección de Jean-François Courtine y Didier Franck.

Como fenomenólogo autónomo, Ricoeur se destaca con la extensa y detallada obra *Philosophie de la volonté* cuyo primer volumen se publicó en 1950, bajo el título de *Le volontaire et l'involontaire*. Esta obra constituye un paradigma de aquello que Ricoeur entiende como «fenomenología existencial», de forma parecida a la *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, de Mikel Dufrenne, publicada en 1953 (véase cap. 10.9). Bajo la simultánea influencia de Husserl, por un lado, y de Gabriel Marcel y Jaspers, por otro lado, Ricoeur quiere mantener una tensión viva entre la objetividad de la conciencia intencional, del

secreto de la encarnación y de una posible participación en el Ser. En este sentido, fenomenología descriptiva significa «el filo de demarcación que separa la verborrea romántica de un intelectualismo sin profundidad» (1950, 20). En la exposición temática, Ricoeur comprende la actuación como cumplimiento de una intención práctica que convierte una decisión en un hecho; la decisión y la actuación *intencionales* tienen su raíz, a su vez, en la esfera corpórea de lo *no intencional* (*das Unwillentliche*), donde tienen su origen los motivos y los impulsos; finalmente, también lo inmutable (*das Unabänderliche*), en forma de carácter, inconciencia y sucesos de la vida, se integra en el ciclo del «yo quiero», en la medida en que está sujeto a un consentimiento (o una negación). En el horizonte está la esperanza de una reconciliación entre libertad y naturaleza que demanda una «poética de la voluntad», es decir, el «arte de invocar el mundo de la creación» (1950, 32).

Este baile «hiperfenomenológico», como se expresaría Marcel, que va *in crescendo*, desde la descripción objetiva hasta la invocación poética, se ve interrumpido súbitamente por un fenómeno de difícil trato que no cabe en ninguna teoría de la esencia: por el mal que se remonta a un acontecimiento transhistórico de la falta y que sólo puede ser abarcado de forma indirecta en el lenguaje de los símbolos. Con el segundo volumen, *Finitude et culpabilité*, de 1960, la fenomenología de la voluntad entra en las corrientes de una hermenéutica que, gracias a sus estudios teológicos, ya de por sí le era próxima al autor protestante. En el campo en continua expansión de los símbolos religiosos, símbolos del inconsciente, textos, metáforas y estructuras de narración, la fenomenología en algún momento se rebaja a ser ingrediente de una hermenéutica. Pero no acaba siendo secundaria. De este modo, en su libro de Freud de 1965 —que inequívocamente se encuentra bajo el signo de la interpretación—, Ricoeur le da crédito a la fenomenología como forma filosófica de reflexión que mediante la acentuación de momentos de la conciencia implícitos, no reflejados, pasivos, carentes de intuición y extrañezas, se acerca al psicoanálisis del inconsciente más que cualquier otra filosofía. No obstante, la transformación de la «anti-fenomenología» de Freud, que según Ricoeur no consiste en una reducción a la conciencia, sino en una reducción de la conciencia misma (412), en una «fenomenología inversa de lo impersonal y neutral» (429), ya no se deja en menos de una descripción fenomenológica sino de la descodificación hermenéutica. Para *La métaphore vive*, de 1975, la teoría fenomenológica de la significación

desempeña un papel tan imprescindible como para *Temps et récit*, de 1983 a 1985, las teorías del tiempo de Husserl y Heidegger, para ni mencionar el pensamiento del Ser y del lenguaje (*Seins- und Sprachdenken*) de Heidegger que, sin embargo, en la alternancia de respuesta y apropiación vuelve a ser reconducido una y otra vez a las trayectorias circulares de una filosofía de la reflexión. En su gran obra *Soi-même comme un autre* (1990), donde intenta salvar de la filosofía del cógito, inclusive de la teoría del sujeto de Husserl, tanto cuanto sea posible y el mínimo que sea necesario, desarrolla una teoría del ser-sí-mismo (*Selbst*) que se va alejando cada vez más de un aseguramiento teórico, dirigiéndose hacia una adscripción práctica y finalmente hacia un testimonio ético. El Mismo nace de la reflexividad del «se» (*sich*), se desmarca como *ipse* personal de un mero *idem*, y queda finalmente determinado en relación a una triple otredad (*dreifache Andersheit*), una otredad de nuestro propio cuerpo, del Otro y de la conciencia (*Gewissen*). La descripción fenomenológica y el análisis lingüístico coparticipan en esta «hermenéutica del ser-mismo» (*même*).

Por consiguiente, ¿se trata de una fenomenología que no sólo se transforma gradualmente en hermenéutica, sino que vuelve a regresar una y otra vez a sí misma? Ricoeur, de modo parecido a su intérprete Don Ihde (1971), se pronunció en su momento a favor de la fórmula unitaria, ya familiar desde Heidegger, de una fenomenología hermenéutica —por ejemplo, en la correspondiente ponencia de 1975. Liberada de sus barreras idealistas, así reza la ponencia, la fenomenología constituye una condición previa insuperable de cualquier hermenéutica. Primero, ofrece una teoría general del sentido y con ello garantiza la *dicencia* (*Sagbarkeit*) de la experiencia; segundo, en la *epoché* guarda distancia frente a la viviencia inmediata, y con ello es paradigmática para un distanciamiento hermenéutico en cuanto a las tradiciones que deben ser apropiadas críticamente; tercero, el envolvimiento de la significación verbal en estructuras de experiencia pre-predicativas posibilita la ampliación de la hermenéutica a documentos no verbales. Al revés, la misma fenomenología está sujeta a condiciones hermenéuticas, ya referidas por Husserl en el «carácter de comprensión e interpretación de la percepción», (*Auffassungs- und Deutungscharakter der Wahrnehmung*) así como en la «interpretación» (*Auslegung*) de horizontes de experiencia. Ricoeur afirma una complementariedad semejante para la fenomenología y la filosofía analítica. En su contribución a una colección recopilada por D. Tiffeneau, *La sémantique de*

l'action (1977, 113-122), retoma expresamente la recomendación de Austin de una *linguistic phenomenology.* Los enunciados verbales encuentran su fundamento en la experiencia, pero, al revés, la experiencia sólo encuentra expresión en enunciados verbales. A su vez, es «lo fundamentalmente decible» lo que posibilita una teoría de los enunciados verbales.[7] Si además se toma en consideración el hecho de que frente a teorías lingüísticas estructurales y analíticas más de una vez se ha pregonado la reducción fenomenológica como camino que lleva al «lugar de nacimiento» de signos y símbolos verbales (1969, 253-257; en Kuhn *et al.*: *Münchener Phänomenologie*, 1875, 117-120), entonces surge el siguiente cuadro: no obstante todas las demás divergencias, Ricoeur considera el sentido como «lugar de intercambio» entre fenomenología, hermenéutica, semiótica y análisis lingüístico, y de modo parecido como el Merleau-Ponty de los últimos años, vuelve a reforzar la fenomenología precisamente en momentos en que la esfera verbal amenaza con encerrarse en sí misma en forma de lingualismo (*Lingualismus*) —como *si* todo *fuera* lengua y como si ésta como tal no tuviese también un «cuerpo del lenguaje» (*Sprachleib*) para decirlo en palabras de Husserl.

6. *Tendencias más recientes*

En la filosofía francófona de la última década se puede decir que ha amainado el estructuralismo y que se ha asistido al decaimiento del marxismo. Se puede hablar de un reavivar disperso de la fenomenología sin que ésta hubiese realcanzado su otrora predominante posición. También ahí se ha iniciado mientras tanto una intensa *investigación*, a partir de los textos, de *Husserl y Heidegger.* Esta labor ha alcanzado el nivel de una filosofía contemporánea en investigadores como H. Birault, G. Granel, F. Dastur, D. Franck, M. Haar, así como en los belgas francófonos M. Richir y J. Taminiaux. Además, hay toda una serie de autores, como R. Brague, J. F. Courtine, D. Janicaud, J.-L. Marion, E. Martineau y J.-F. Mattéi, que en su mayoría han pasado

7. Estas ideas encuentran su continuación sistemática en Jean-Luc Petit: *L'action dans la philosophie analytique*, París, 1991; revisando críticamente las teorías analíticas de actuación, el autor insiste, frente a expresiones de actuación y enunciados de actuación, en una experiencia genuina de actuación.

por la escuela de Jean Beaufret y Pierre Aubenque y en los cuales la «superación de la metafísica» (*Verwindung der Metaphysik*) ha llevado a un nuevo proceso de repensar la historia de la metafísica. Las desviaciones de enfoque, los saltos en el conocimiento y las mutaciones ya no se encubren más con el velo gris del olvido del Ser (*Seinsvergessenheit*). Al igual que el volumen publicado por J.-L. Marion y G. Planty-Bonjour, *Phénoménologie et métaphysique* (1984), se publicaron muchos escritos en la renombrada colección *Epiméthée*, fundada por J. Hyppolite y que ahora continúa bajo la dirección de J.-L. Marion.

Independientemente de todo ello, ha vuelto a emerger desde el olvido la filosofía de Merleau-Ponty, sobre todo su última obra antes poco tenida en cuenta (*Esprit*, junio de 1982; Métraux/Waldenfels, 1986). En este contexto, merece igualmente mención especial la extensa obra del belga Marc Richir (1943). Richir retoma expresamente la última ontología de Merleau-Ponty, pero también tiene en cuenta los textos clásicos de Kant, Fichte y Schelling para llegar a un lugar *Más allá del cambio copernicano* (*Jenseits der Kopernikanischen Wende*) (1976), ahí donde un «sentido salvaje» (*wilder Sinn*) se le ofrece al Hombre y se le sustrae al mismo tiempo. Con una serie de *Investigaciones fenomenológicas* (1981, 1983), donde procura analizar la fenomenalización de los fenómenos, y en otras investigaciones fenomenológico-ontológicas alrededor del tema *Phénomènes, temps et êtres* (1987, 1988), donde ensaya una «eidética sin términos» (*Eidetik ohne Begriffe*) y donde destaca el sentido excedente de instituciones simbólicas, gira alrededor del «apeirón del campo fenomenológico» (*Apeiron des phänomenologischen Feldes*), donde conviven la libertad del Hombre y la indeterminación del Ser.[8]

En lo referente a Paul Ricoeur, ha venido exponiendo su fenomenología reiteradamente a nuevos impulsos teóricos. La no incontroversa pero persistente presencia de su obra (*Esprit*, julio-agosto de 1988) se adentra bastante en el área de la *filosofía política*, al igual que la de Merleau-Ponty. En los decididos intentos poscomunistas de volver a repensar las instituciones y constituciones políticas —*penser le politique*, como se dice una y otra vez—, no sólo desempeñan un papel importante los autores del anterior grupo «Socialisme ou barbarie», es

8. Igualmente otras muchas obras de orientación fenomenológica que se publican continuamente en Edition Ousia (Bruselas), así como en la publicación realizada bajo los auspicios de Marc Richir, «*Krisis*», editorial Jerome Millon (Grenoble).

decir, entre otros, Claude Lefort que se hallaba muy próximo a Merleau-Ponty, Marc Richir que expresamente le da continuidad, y Cornelius Castoriadis que le debe cosas importantes, sino se añaden igualmente estímulos provenientes del extranjero, específicamente de Hannah Arendt y Jan Patočka, los dos vinculados de modo distinto al pensamiento fenomenológico. El título de *Phénoménologie et politique* que corresponde al escrito de homenaje a Jacques Taminiaux, publicado en 1989, evoca un interés recién despertado de nuevo que durante bastante tiempo había estado arrinconado debido al enfoque unilateral de las cuestiones sociales. En la búsqueda de un «espacio público de interacción e interlocución» ahí están reunidos los representantes más importantes de un concepto de política de orientación fenomenológico.

Si realmente se puede hablar de nuevos enfoques propiamente dicho en lo que se refiere a la fenomenología francesa, entonces será en el campo de la *ética* y de la *religión* donde se plantea con reciente urgencia la cuestión de pretenciones (*Ansprüche*) ineludibles, para contrarrestar conceptos sociohistóricos predominantes durante mucho tiempo. Si la verdad o lo Bueno no son el Todo, ¿qué son entonces? Sin embargo, sólo hasta cierto punto se puede hablar aquí de nuevos enfoques, puesto que los cambios de orientación remontan a bastante tiempo atrás. El sentir público de la época (*der öffentliche Zeitgeist*) ha alcanzado a los pensamientos, algo que en una metrópolis como París, con su acelerado ritmo de vida, pasa con menos frecuencia que en otros lugares. En primer lugar, cabe pensar aquí en Emmanuel Levinas cuyas ideas experimentaron en la pasada década un impacto tardío, y que precisamente por ello muestran un poder de atracción tanto mayor que alcanza incluso a Derrida y a Lyotard. De ello se ha hablado ya anteriormente.

No obstante, no se ha mencionado aún la obra inusualmente dilatada de Michel Henry (1922), un autor extraordinariamente fértil, que hizo publicar en 1962 y 1965, respectivamente, sus dos tesis *L'essence de la manifestation* y *Philosophie et phénoménologie du corps*, y que —además de varias novelas, ha presentado interpretaciones sobre Marx (1976), sobre la genealogía del psicoanálisis (1985), sobre el «ver lo invisible» (*Sehen des Unsichtbaren*) en Kandinsky (1988)— vuelve a plantear expresamente, en su más reciente escrito *Phénoménologie matérielle*, la cuestión del estatus de la fenomenología atribuyéndole su puesto decisivo en nuestro siglo. Frente a la intencionalidad de Husserl, fren-

te a la extática (*Ekstatik*) en Heidegger, y frente al rostro del Otro como un Afuera (*Aussen*) irrevocable en Levinas, Henry radicaliza la fenomenología, remontándose a Maine de Biran, como fenomenología *de la vida* que culmina en la vida del ser-mismo puro (*reines Selbst*), como afección pura del ser-mismo (*reine Selbstaffektion*), como énfasis puro (*reiner Pathos*) y como «materialidad fenomenológica pura» (*reine phänomenologische Materialität*). La fenomenología se eleva a un Ser invisible que *no* aparece. La vida que de cierto modo *es sí misma* (*sich ist*) —y nada más— adquiere características atribuidas a la tradición de una deidad a ser experimentada místicamente. En este sentido, Dominique Janicaud habla de un «giro teológico de la fenomenología francesa» (1991), en cuanto a estos y semejantes intentos de los últimos tiempos que incluyen también los más recientes escritos de J.-L. Marion, un giro que en última instancia afectaría la esencia misma de la fenomenología (*Lebensnerv der Phänomenologie*). Un autoaparecer carente de distancias y de diferencias se sustraería a cualquier logos de la apariencia; dicho de forma paradójica, no habría *nada que fuese indecible* (*nichts, was unsagbar ist*). Más adelante volveremos aún a esta posibilidad extrema (véase cap. 10.10).

CAPÍTULO 8

LA FENOMENOLOGÍA COMO NUEVA CIENCIA DE LA VIDA (Italia)

Era peculiar el camino seguido por la fenomenología en Italia. A diferencia de Francia, por ejemplo, ahí tomó forma ya antes del surgimiento de la filosofía existencial y sólo después de que aquélla perdiera ímpetu, alcanzó su plenitud en los años sesenta, acompañada de un extraordinario renacimiento husserliano (Sini, 1965; Zecchi, 1978; Verra, 1985).

1. *Antonio Banfi: la apertura de la razón*

La labor de Antonio Banfi (1896-1957) fue determinante para introducir la fenomenología en Italia. Cuando dio con los primeros escritos de Husserl, ya había pasado por la escuela de Marburgo, con la consecuencia de que la fenomenología adoptara ciertos rasgos de la interpretación de Natorp respecto a Kant y Platón. Por otro lado, Banfi —mucho antes de publicarse *Crisis*— extrae de la fenomenología una dinámica de la razón que deja atrás toda estática de esencia y todo autoaseguramiento de la teoría del conocimiento, en beneficio de una experiencia al mismo tiempo copiosamente articulada y abierta a la historia. La «autonomía eidética» de la que habla Banfi en su obra publicada en 1926, *Principi di una teoria della ragione*, no debe entenderse ontológica sino metódicamente, como herramienta para un análisis crítico de la experiencia. En un artículo publicado en la edición dedicada a Husserl de la *Revue internationale de Philosophie*, 1939 (Banfi, 1971), la universalización y la racionalización se convierte —de modo parecido como en el último Husserl— en tarea infinita. Esta comprensión metódico-racional de Husserl tiene su continuidad en los estudios

científico-lingüísticos de Giulio Preti (1911-1972) recopilados en los *Saggi filosofici* de 1976. Además, Sofia Vanni Rovighi (1908-1990) ya en 1939 escribió una introducción a la fenomenología de Husserl donde se encuentran fenomenología y neotomismo.

2. *Enzo Paci: campo de referencia del presente vivo*

El mayor mérito en estos esfuerzos por reavivar la fenomenología, que durante mucho tiempo había estado a la sombra del existencialismo propagado por Nicola Abbagnano (1923-1973), le corresponde sin duda a Enzo Paci (1911-1976) que durante décadas trabajaba en Milán y que en 1951 convirtió en órgano de este nuevo pensamiento la revista fundada por él, *Aut Aut*. Él mismo fue discípulo de Banfi y volvió a la fenomenología a través del existencialismo y cierto relacionalismo principiado por Whitehead; previamente, se sometió a un profundo examen el legado de Husserl que a su vez constituyó el fundamento para una amplia y copiosa investigación de su obra (*Omaggio a Husserl*, 1960). La disputa con E. Garin y P. Prini que se publicó en 1960 bajo el título *Bilancio della fenomenologia e dell'existenzialismo*, Paci se pronuncia contra una fenomenología en que la racionalidad concreta del mundo de la vida se conforme de acuerdo con las necesidades unilaterales de las ciencias.

En un apunte con fecha de septiembre de 1958, recogido en su *Diario Fenomenologico* publicado en 1961, Paci habla de una «fenomenologia relationalistica» y observa: «El existencialismo positivo es, quizá, fenomenología en forma de relacionalismo». Esta fenomenología relacional la desarrolla el autor en su escrito de 1961, *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*. El punto de partida lo constituye la distancia temporal del pasado, «la primera forma del Otro en cuanto a mí que está dentro de mí» (1961, 60). Mi ser distinto abre el acceso al ser distinto, a la otredad del Otro, e incluso a la otredad prehistórica de la naturaleza. Paralelamente a mí mismo experimento también todo lo demás y a todos los Otros, integrados en una *relazionalità* social y cósmica que a su vez tiene sus raíces en un suelo de vida no sólo prepredicativo y precategorial sino también preindividual: como las flores que brotan del suelo que acoge las raíces, como las islas que emergen del fondo del mar. «Soy ..., sea la presencia del Todo, sea mi presencia en primera persona. Soy la interpretación del Todo» (1961, 243).

La egología de Husserl abdica en pro de la alternancia entre implicación y explicación, entre un Todo fluido y formas individuadas (*individuierte Formen*). Con lo primero se pierde también el Todo, pero no completamente. El origen pasado es comprensible como objetivo continuamente nuevo. Se nos ofrece una especie de revolución permanente del sentido. La visión de una fenomenología que —como reza la lección vienesa de Husserl— debe resucitar «de las cenizas del gran cansancio» como «ave fénix de una nueva interiorización y espiritualización de la vida» (Hua, VI, 348), abre finalmente, también, perspectivas políticas en forma de renovación del marxismo (véase cap. 11.3).

No obstante, hay que preguntarse si esta fenomenología relacionalista —que con el retorno a experiencias de relación navega tan hábilmente entre los extremos de un centraje subjetivista (*subjektivistische Zentrierung*) y una interconexión estructuralista (*strukturalistische Vernetzung*) de las relaciones de sentido— satisface suficientemente el concepto de constitución de relaciones como acontecimiento contingente que tanto nos abre como nos cierra espacios de relación. El «existencialismo negativo» que desarrolla un sentido para roturas, pérdidas, vulneración y muerte, y el estructuralismo que insiste en la solidez de las estructuras y las instituciones, se ven exorcizados con demasiado vigor, en beneficio de una totalidad de la vida en continuo proceso de licuefacción que a veces recuerda más a Whitehead o Simmel que al mismo Husserl. La proximidad al último Merleau-Ponty, a Levinas y a Derrida tampoco se puede negar, pero sólo tendría efecto si la otredad (*Andersheit*) se llevase a un nivel de extrañeza (*Fremdheit*) que fuese más que la simple consecuencia de una alienación de la vida a ser combatida. No por casualidad se produjo una gradual reorientación en el círculo de sucesión de Enzo Paci. Pier Aldo Rovatti (1942) que conjuntamente con G. Vattimo publicó la obra muy considerada *Il pensiero debole* (1983), ha vuelto a acercarse mientras tanto a la fenomenología de Husserl y Heidegger pero, entre otras cosas, la lee con los ojos de Levinas y Derrida. Entre centrarse en el sujeto y carencia de sujeto (*Subjektzentrierung und Subjektlosigkeit*) intenta mantener viva la cuestión acerca del sujeto y convertirla en una «apuesta» en que la identidad debilitada y vaciada de contenido juega con su propia otredad mediante fenómenos metafóricamente cargados como el regreso, la pasividad o el despertar (*La posta in gioco*, 1987). Frente a las «tentaciones» de la verdad, se elogia un «pudor» discreto (Dal Lago, Rovatti: *Elogio del pudore*, 1989). Finalmente, cabe men-

cionar que también tiene continuidad la perspectiva abierta por S. Vanni Rovighi, en forma de una fenomenología abierta culturalmente, incluso de orientación religiosa —por ejemplo, en los trabajos de Angelo Bello y del «Centro italiano de ricerche fenomenologiche» de Roma, fundado en 1974.

Capítulo 9

LA FENOMENOLOGÍA EN EL CONTEXTO DE LENGUAJE Y SOCIEDAD
(Países anglosajones)

1. *Umbrales de recepción de análisis lingüístico en Gran Bretaña*

En lo concerniente al área anglosajona, la fenomenología pisa un continente desconocido; tradiciones distintas se enfrentan a una aceptación espontánea. Esto es válido en particular en el caso de Gran Bretaña, visitada por Husserl en 1922 con motivo de sus conferencias londinenses (Spiegelberg, 1981, cap. 10). Hay que decir que la fenomenología sacó provecho de un cierto interés hacia la escuela de Brentano, sobre todo en Gilbert Ryle que se esforzó por presentar a Husserl y Heidegger a su país. En su ensayo *A Plea for Excuses* (1956/1957), Austin dejó entrever la posibilidad de una *linguistic phenomenology* donde una más agudizada conciencia del lenguaje contribuye a una más sagaz comprensión de los fenómenos.[9] Desde Wittgenstein pero también ya desde Frege se hubieran podido establecer relaciones, como ha observado mientras tanto nada más y nada menos que M. Dummett (1988). Tampoco faltan los intentos expresos en este sentido, como por ejemplo en el congreso sobre Filosofía Analítica celebrado en Royaumont (1958), donde Merleau-Ponty intentó entablar un dialógo con G. Ryle. Pero, a la larga, la fenomenología —que no puede ser incluida ni en el concepto de *theory of mind* ni en el de la lógica formal o cotidiana del lenguaje— constituye un fenómeno filosófico marginal.[10] Si los esfuerzos por parte de Wolfe Mays, realizados en Man-

9. El artículo instructivo «Phänomenologie, linguistische», en *Hist. Wörterbuch der Philosophie*, tomo 7.

10. En cuanto a la relación entre fenomenología y filosofía analítica, indicaciones/referencias de bibliografía.

chester con ayuda de la «British Society of Phenomenology» y de su *Journal*, tenían alguna repercusión, entonces era más bien entre representantes de las ciencias humanas y sociales que recibieron impulsos, sobre todo, de la versión francesa de la fenomenología. Investigadores más jóvenes, como Karl Mulligan, Peter Simons y Barry Smith, buscaban la solución en las fuentes austríacas de la fenomenología, volviéndose de nuevo al Husserl de la primera época, a la escuela de Brentano, y a los inicios de la teoría de la Gestalt.[11]

2. *La generación de fundadores en Estados Unidos*

En los Estados Unidos, con su marcado pragmatismo y su positivismo en las ciencias, algo parecido hubiera podido suceder si el nazismo no hubiese forzado a unos cuantos científicos jóvenes a buscar ahí exilio. Estaba, desde luego, Marvin Farber (1901-1980) que trabajaba en Buffalo y que era un decidido promotor de la fenomenología y que, al igual que Dorian Cairns (1901-1973) —que más tarde sería traductor de Husserl— había estudiado en Friburgo. Farber se encargó en 1939 de la fundación de una «International Phenomenology Society» y de la revista *Philosophy and Phenomenological Research*, siendo él mismo autor de una primera obra que introducía al Husserl pretrascendental de la primera época. Pero parece que tuvo consecuencias decisivas la colaboración de emigrantes alemanes, como Aron Gurwitsch y Alfred Schütz que, conjuntamente con emigrantes de tendencias intelectuales y académicas semejantes, como Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y, más tarde, Werner Marx, enseñaban en la «New School for Social Research» de Nueva York y que convertirían la inicial «University in Exile» en vivero de una nueva fenomenología, fuertemente anclada en el contexto social. La correspondencia entre Schütz y Gurwitsch, publicada en 1985 por Richard Grathoff, se puede leer como comentario cronológico de este desarrollo.

3. *Alfred Schütz: acto social y mundo social*

Alfred Schütz (1889-1959), vienés de nacimiento y jurista financiero de profesión, estaba totalmente familiarizado con el rigorismo me-

11. Las publicaciones editadas por Philosophia-Verlag, Munich, *Analytica* y *Philosophia Resources Library*.

tódico de las distintas escuelas vienesas cuando entró en contacto con la fenomenología. Con la ayuda de Husserl y, en un primer momento, también con la de Bergson (Schütz, 1981), buscaba un fundamento para las ciencias sociales; fundamento ese que —siguiendo a Max Weber— parte del sentido social de cualquier actuación y que no se enreda en constructos social-científicos. La obra *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*,* de 1932, constituye un primer gran logro que, en su fuerza sistemática, mereció amplio reconocimiento por parte de Husserl. Para Schütz, de modo parecido como para Husserl, el fundamento del mundo social lo constituye el mundo propio de cada uno (*Eigenwelt*). Éste, sin embargo, se comprende como río del vivir, al igual que en Bergson pero no en Husserl, del que sobresalen vivencias de sentido sólo en la retrospectiva reflexiva (*reflexiver Rückgriff*). El puente hacia la experiencia *del* Otro (*des Andern*) lo constituye la autointerpretación de mi experiencia *de el* Otro (*vom Andern*); en este sentido, la autocomprensión (*Selbstverstehen*) parte de la comprensión de lo ajeno (*Fremdverstehen*). El núcleo del mundo social se encuentra en el cara a cara (*face-to-face*) inmediato, del mundo donde estamos ubicados en el tiempo y en el espacio (*raum-zeitliche Umwelt*), que apunta directamente al cada vez más anónimo mundo social (*Mitwelt*), así como al mundo de los antepasados y de los sucesores (*Vorwelt und Folgewelt*). El prejuicio cartesiano que se impone en la concepción egológica y reflexiva del sentido, se debilita posteriormente como lo muestran los *Collected Papers* (1962-1966) y más aún el texto póstumo de *Las estructuras del mundo de la vida* (1970/1984), revisado por Thomas Luckmann. La relativización por Scheler de la experiencia del Yo (*Icherfahrung*), pero también motivos pragmáticos en W. James, G.H. Mead y J. Dewey contribuyen a un «cambio» (Grathoff, 1989, 48, véase igualmente Srubar, 1988). Cabe tener presente tres consideraciones: 1. El mundo cotidiano de la vida ahora se da por supuesto como un mundo del Nosotros. 2. El mundo social se divide en una pluralidad de áreas de sentido, en un mundo cotidiano, un mundo del juego, del sueño, del delirio y —como uno entre otros— en un mundo de la ciencia. 3. Cada región de sentido tiene su propia forma de tipología y relevancia que se hallan incorporadas en las estructuras del mundo de la vida.

La lucha de Husserl contra el objetivismo y el constructivismo de

* *La construcción significativa del mundo social*, Barcelona, Paidós, 1995.

las ciencias naturales encuentra ahí su equivalente sociofilosófico. Desde el punto de vista metódico, Schütz se contenta en un primer momento con la «ontología del mundo de la vida» y la «fenomenología constitutiva de la actitud natural» como mera etapa previa, pero en la medida en que crece la crítica al supuesto trascendental de Husserl, se convierte en etapa final. La intersubjetividad «mundana» que un mundo de la vida social presupone de antemano, sustituye la subjetividad trascendental que precisamente debería constituirlo. Esta solución no es ni inequívoca ni satisfactoria como quedará patente en sus distintas consecuencias sobre las ciencias sociales. No obstante, Schütz ha conseguido salvaguardar un lugar para la perspectiva fenomenológica dentro de la investigación social. Sus trabajos filosóficos encuentran continuidad en Maurice Natanson que últimamente —después de primeros estudios sobre Sartre y Mead— retoma los hilos de la fenomenología del cotidiano en sus análisis acerca de la teoría de los roles (*Rollentheorie*) y acerca del anonimato (1986). Mientras tanto, gracias a los esfuerzos de Peter L. Berger, Thomas Luckmann, Richard Grathoff y Ilja Srubar, la obra de Schütz ha vuelto al área de las ciencias sociales germanas (véase cap. 10.5).

4. *Aron Gurwitsch: mundo de la vida y campo de conciencia*

Aron Gurwitsch (1901-1973) tiene origen lituano-judío y llegó a Husserl a través de la psicología. Carl Stumpf, Wolfgang Köhler y Max Wertheimer en Berlín, Kurt Goldstein y Adhémar Gelb en Frankfurt son algunos de sus maestros. Ya su tesis doctoral acerca de la *Phänomenologie der Thematik und des reinen Ichs* (1929, ingl. en 1966) que fue realizada bajo los auspicios de Scheler y Geiger, contiene los elementos más importantes de su teoría del campo de conciencia carente de un Yo (*ichloses Bewusstseinsfeld*). La tesis de habilitación, *Die mitmenschlichen Begegnungen in der Milieuwelt*, ya no aprovechable después de 1933 y publicado en 1977 por Alexandre Métraux, convierte en fértiles ideas de Scheler y también algunas de la teoría de la Gestalt, en cuanto a una teoría de la socialidad genuina. Estos hilos, Gurwitsch no los sigue más allá de este punto. Vía París, donde mediante sus clases magistrales sobre psicología fenomenológica dio impulsos valiosos a Merleau-Ponty, llegó a Estados Unidos y, en 1959, se convirtió en sucesor de Schütz en la «New School».

Su obra maestra, *Das Bewusstseinsfeld* (*El campo de la conciencia. Un análisis fenomenológico*) fue publicada en 1957 traducida al francés por Michel Butor; la versión inglesa se publicó en 1964 y sólo en 1975 la versión original en lengua alemana. Gurwitsch ahí se mantiene fiel al enfoque trascendental de Husserl pero aprovecha conceptos de la teoría de la forma para una configuración correctora de la teoría de la conciencia. El enfoque preciso de un Yo y el supuesto de una *hylé* aún por ser formada quedan sustituidos por la autoorganización del campo de conciencia que tiene sus estructuras básicas en la duplicidad de figura y razón, y en la triplicidad de objeto temático y campo y margen temáticos. La crítica de Köhler frente a la hipótesis de la constancia que presupone un dado independiente de cualquier contexto, la considera como forma implícita de la reducción fenomenológica puesto que rompe con el prejuicio de un mundo existente formado y completo. En ello le sigue Merleau-Ponty. Frente a Schütz, Gurwitsch defiende cierta forma de la relevancia más fuertemente orientada en las leyes propias del campo que en proyectos subjetivos. Con ello se va acercando a una posición que podemos encontrar en Sartre y Merleau-Ponty, pero igualmente en Lacan y ya en Cavaillès. Desde luego, siempre y tenazmente se ha opuesto a la fenomenología existencial donde la conciencia aparece aún como encarnada; como consecuencia, no trata con suficiente profundidad la dinámica y los conflictos de la formación de campos, de la tematización y de la marginación. El hilo conductor sigue siendo la suposición de una razón implícita en las cosas, tal como se muestra en sus *Studies in Phenomenology and Psychology* (1966) y en sus ensayos acerca de *Phenomenology and Theory of Science* (1977), así como en su obra última sobre Leibniz (1974). La obra de Gurwitsch encuentra continuidad en los estudios de Richard M. Zaner acerca de la corporeidad, intersubjetividad y relevancia (*The Context of Self*, 1981), en Fred Kersten y sus estudios trascendentales acerca de espacio, tiempo y el Otro (*der Andere*) (*Phenomenological Method: Theory and Practise*, 1989).

5. *Investigaciones autóctonas*

Después de unos inicios difíciles, pronto la fenomenología se convirtió en una corriente importante, aunque quizá secundaria, en Estados Unidos e igualmente en Canadá. Generalmente, acompaña la fi-

losofía existencial y otras formas del «pensamiento continental», como por ejemplo en la obra de John Wild (1902-1972), fundador de la «Society for Phenomenology» que transformó a la *Northwestern University* en lugar de investigaciones relacionadas. Mientras tanto surgieron otras agrupaciones: círculos de Husserl-Heidegger-Merleau-Ponty; se editaron nuevas revistas: *Man and World*, fundada por J. Sallis, así como las *Analecta Husserliana* publicadas por A.-T. Tyminiecka; otros centros iban conformándose: Penn State, Stony Brook, Duquesne, Waterloo (Canadá); Buffalo y la New School de Nueva York fueron dotados de archivos de Husserl (Sallis, Ph.F. 11, 149 y sigs.). La gran obra publicada en 1960, *The Phenomenological Movement* cuya tercera edición se hizo en colaboración con Karl Schuhmann, constituye una vez más la obra de un inmigrante, el alsaciano Herbert Spiegelberg (1907-1990) que provino de la escuela de Pfänder y que mediante su meticulosa e inmensa labor de precisión histórica (igualmente *The Context of Phenomenological Movement*, 1981) contribuyó a que la fenomenología conservara su coherencia mundial que mostraba desde sus inicios. Finalmente, Joseph J. Kockelmans (1923), holandés de nacimiento, ha contribuido mediante numerosos escritos de introducción y trabajos propios acerca de la teoría científica de la fenomenología a que ésta fuese adquiriendo un perfil interdisciplinario.

En cuanto a la investigación más reciente cuyos representantes se presentan ampliamente en el tomo XXVI (1989) de las *Analecta Husserliana*, cabe destacar los trabajos enriquecidos por aspectos de la fenomenología del habla y del análisis lingüístico, respectivamente. J.N. Mohanty, nacido en la India, que cursó estudios en Gotinga, ejemplifica las posibilidades de una fenomenología trascendental haciendo reiteradas referencias a Frege, Quine o Hintikka. En ello coincide con el noruego Dagfin Føllesdal que vive en Estados Unidos y que —al igual que Th. Seebohm— desde hace mucho tiempo se empeña en tender un puente entre la fenomenología y la filosofía analítica. Tomando en consideración la semiología, la lógica del habla y la teoría lingüística, la fenomenología del habla y de la comunicación encuentra su continuidad en los trabajos de John Edie, Algis Mickunas, Calvin Schrag, Robert Sokolowski y Donn Welton. El sucesor de Farber en Buffalo, el coreano de nacimiento Kan Kyung Cho se dedica a un nuevo entendimiento occidental-oriental de la naturaleza. Los estudios de Edward S. Casey acerca de la imaginación y el recuerdo, de Alphonse Lingis acerca de la corporeidad y el erotismo, acerca de la historia y

la narración de David Carr, acerca de la tecnología de máquinas y ordenadores de Hubert Dreyfus y Don Ihde, completan este cuadro de un nuevo tipo de fenomenología pragmática (*Arbeitsphänomenologie*) que —frecuentemente enriquecida por aspectos hermenéuticos y desconstructivos— nunca niega sus orígenes continentales ni tampoco la posibilidad de «ser por lo menos el buen europeo en el sentido que le ha dado Nietzsche» (J. Sallis, Ph. F. 11, 163).

CAPÍTULO 10

LA FENOMENOLOGÍA EN LOS CAMPOS DE LA CIENCIA

1. *Fenomenología y ciencia*

Acerca de la relación entre filosofía y ciencia, ya Nietzsche observa en un fragmento de sus escritos póstumos de 1873: «Los filósofos quieren escaparse de la ciencia: ésta los persigue. Se ve donde se halla la debilidad de la filosofía. Ya no avanza: porque ella misma ya no es más que ciencia, convirtiéndose poco a poco en mero guardián de fronteras» (KSA 7, 744). Desde luego, la situación no se ha distendido desde entonces. En cuanto a los fenomenólogos, por su origen no pertenecen ni a los detractores ni a los seguidores ciegos de la ciencia. Los supuestos de las «cosas mismas» se rigen por su propia disciplina que se opone del mismo modo a la camisa de fuerza metodológica y a la nivelación de criterios de acceso heterogéneos, como rechazan igualmente el culto de las opiniones subjetivas. Al ensimismamiento de una ciencia que intenta hallar su hogar en sus propios postulados, Husserl le opone una genealogía de las ciencias que no sólo deje espacio a la fuerza del descubrimiento científico sino que permita también la comprobación cotidiana y la reflexión filosófica. Además, las variedades hipotéticas de la fenomenología corresponden a igual número de variedades en la posición frente a las ciencias; también estas posiciones pueden ser adjudicadas a puntos de vista eidéticos, trascendentales, estructurales, hermenéuticos u otros.[12] En los fenomenólogos que siguen al Husserl de la primera época, predomina la búsqueda de *for-*

12. Waldenfels, en M. Herzog/C.F. Graumann (edición a cargo de), *Sinn und Erfahrung*, Heidelberg, 1991. Esta publicación actualizada se citará a continuación como H./G.

mas y *leyes de esencias (Wesensformen und Wesensgesetze)* que constituyen la base de la investigación empírica, mientras que Husserl incluye cada vez más en sus consideraciones la génesis trascendental-histórica de las ciencias. Globalmente, Husserl sigue manteniendo el postulado de un fundamento filosófico y la idea de un cosmos del saber mientras que Scheler y Heidegger destacan de distinto modo la *diversidad* (*Andersartigkeit*) que hay entre pensar e investigar. Así leemos en los *Vorträge und Aufsätze* de Heidegger (1954, 133 y sig.): «La ciencia no piensa ... Desde las ciencias no hay puente que lleva al pensamiento, sólo hay un salto». Entre Schütz y Gurwitsch sigue la controversia del postulado de argumentación trascendental, pero no hay ninguna duda acerca de la proximidad entre filosofía y ciencia en estos autores. Finalmente, en Merleau-Ponty se produce un *intercambio* alterno entre filosofía y ciencias. Este intercambio queda asegurado a través del continuo sentido de la experiencia corpórea; se mantiene vivo mediante anticipaciones alternas y ocurre principalmente al nivel intermedio de formación y cambio de paradigmas, o sea, a un nivel donde —contrariamente a lo que suponía Heidegger— la misma ciencia aún no constituye una forma estricta de comprobación que definitivamente se hubiese ubicado en determinado ámbito de objeto. Sin embargo, en la medida en que el intercambio resulte ser una *mediación* (*Vermittlung*) de razón y hechos en constante aumento, como sucede en parte en el Merleau-Ponty de la primera época, en Ricoeur o en Paci, entra en conflicto con la selectividad que es propia de cualquier orden y que posteriormente es reivindicada por Foucault y se opone a todas las tendencias hegelianas.

A continuación nos contentaremos con indicar algunas interfaces y áreas de transición objetivas y metodológicas donde la fenomenología ha desdoblado o podría desdoblar fuerzas impulsoras —sean éstas heurísticas, críticas o ilustradoras. Cualquier intento de averiguar en sus últimos pormenores las consecuencias a veces difusas e indirectas de la fenomenología, rompería el marco de estas consideraciones básicas.

2. *La psicología*

Desde sus inicios en Brentano, la proximidad entre fenomenología y psicología es un hecho tan natural que Husserl podía hablar al prin-

cipio simplemente de una «psicología descriptiva». El concepto clave de la intencionalidad abre el camino a una psicología fenomenológica que no se reduce ni a una psicología de meros estados de ánimo (*Seelenzustände*) ni a una psicología carente de alma, y que metódicamente no actúa ni puramente introspectiva o mentalista ni puramente behaviorista (Waldenfels, 1980, cap. II). Además de Brentano y Th. Lipps que a pesar de su oposición frente a la fenomenología ha ofrecido diversos impulsos a los fenomenólogos de Munich, cabe destacar sobre todo a W. James que con su teoría del flujo de la conciencia ha dado inicio a la psicología fenomenológica (Linschoten, 1961). La relación entre fenomenología y psicología sigue siendo, sin embargo, una relación ambivalente y no muy estrecha donde los elementos vinculantes sufren frecuentes cambios. Como observa Graumann, nunca ha existido en la psicología una «potencia integradora» como la desarrollada por Alfred Schütz en el campo de la fenomenología y la sociología (H./G., 1991, 33).[13]

En la época inicial de la fenomenología, las relaciones en cuanto a la psicología se dan sobre todo a través de la teoría de la Gestalt. En sus dos vertientes, como *escuela de Graz* y *escuela de Berlín*, la psicología de la Gestalt remonta a la actividad docente de Brentano en Viena, a través de A. Meinong y C. Stumpf, profesor de Husserl, respectivamente; con el tiempo, se va convirtiendo en una especie de aliada natural de la fenomenología (Smith, 1988). Formas, estructuras y campos encarnan leyes autónomas que caracterizan hasta los fenómenos más sencillos de color, espacio y movimiento. De este modo, investigadores tales como David Katz y el danés Edgar Rubin que ambos aún habían sido discípulos de Husserl en Gotinga, pero también psicólogos no tan allegados como Max Wertheimer, Wolfgang Köhler, Kurt Koffka y Kurt Lewin, recurren reiteradamente al método fenomenológico. No obstante, en el ámbito de la escuela de Berlín éste se limita siempre a un procedimiento descriptivo ontológicamente neutral, de modo que el trascendentalismo husserliano puede ser sustituido al fin y al cabo por supuestos de isomorfia psicofísicos. Mientras que Husserl adopta una actitud de estricto rechazo (Hua, V, 156), intentan Gurwitsch y Merleau-Ponty liberar la praxis investigadora de la teoría de la Gestalt de sus prejuicios realistas y fisicalistas, consi-

13. Que a pesar de todo se iba desarrollando una tupida red de relaciones, lo muestra la monografía de Max Herzog publicada hace poco.

guiendo de este modo una fenomenología implícita. Entonces el cómo de la formación de la Gestalt (*Gestaltbildung*) aparece como equivalente del sentido fenomenológico que encuentra su realización en el contenido intuitivo (*anschaulicher Gehalt*). Independientemente de ello, la teoría husserliana de la significación ejercía desde sus inicios una fuerte influencia sobre la *escuela de Würzburg* de la psicología del pensamiento que a su vez estaba más fuertemente marcada por Kant. Karl Bühler que proviene de esta escuela y que frecuentemente se remonta a las ideas de Husserl, subraya expresamente en su escrito muy tenido en cuenta, *Krise der Psychologie* (1927), que una psicología integrante que quiera evitar tendencias extremadas debe concedèrle a la fenomenología un papel ineludible.

Posteriormente, en los países vecinos occidentales de Alemania se intenta desde distintos ángulos no sólamente tomar en consideración puntos de vista fenomenológicos sino integrarlos en la investigación psicológica y antropológica. Mientras que los trabajos de algunos autores suizos como Hans Kunz, Wilhelm Keller y Detlev v. Uslar, que se ocupan de fenómenos como la imaginación (*Phantasie*), la voluntad y los sueños, más bien deben incluirse en una psicología y una antropología filosóficas, el belga Albert Michotte —que él mismo provino de la escuela de Würzburg— realizó en su laboratorio de Löwen investigaciones relacionadas con la percepción de la causalidad y el movimiento que él mismo incluía en una «fenomenología experimental». Georges Thinès, discípulo suyo, renunció a la autolimitación metódica de su maestro y en su libro *Le problématique de la psychologie*, de 1961, atacó las condiciones cartesianas de la psicología moderna, con una vehemencia tal como antes sólo puede ser encontrada en G. Politzer. De modo parecido a Husserl, acusa a la psicología de que compensa la abstracción sobre el cuerpo a través de una «abstracción complementaria» (Hua, VI, 231) lo que necesariamente ha de llevar a una cripto- y/o pseudorrealidad, o sea, al alma como «cuerpo latente». Finalmente, en la vecina Holanda nació la *escuela de Utrecht* (Kockelmans, 1987) que encontraba a su figura central en Frederik J. J. Buytendijk (1887-1974). Buytendijk que inició sus estudios con el comportamiento animal y que presentó con su *Allgemeine Theorie der menschlichen Haltung und Bewegung* (ndl. 1948, al. 1956) un resumen de sus trabajos de investigación, destaca insistentemente en el volumen de ponencias *Husserl und das Denken der Neuzeit* (1959, véase Bibliografía, B) la importancia de la fenomenología husserliana para la psicología contem-

poránea. Él busca un marco fenomenológico no sólo para su investigación ambiental y del comportamiento donde desempeñan un papel central conceptos clave como «situación» y «encuentro»; también buscó muy temprano el contacto con Scheler, trabajó conjuntamente con Plessner, mantuvo un vivo intercambio de ideas con Merleau-Ponty y V. v. Weizsäcker y sus discípulos, y a través de sus colegas de Utrecht, J. H. van den Berg y M. J. Langeveld, incidió en la psiquiatría y la pedagogía. Sin embargo, esta escuela no pudo eludir totalmente la acusación de representar una simplificación intuicionista de la fenomenología. El discípulo de Buytendijk, Johannes Linschoten, batalló contra tales excesos en su escrito *Idolen van de psycholoog* (1964). Frente a ello, Stephan Strasser, inmigrante austríaco que durante mucho tiempo enseñaba en Nimwegen, se esforzaba —siguiendo a Merleau-Ponty— por lograr un equilibrio metódico diferenciado entre *Phänomenologie und Erfahrungswissenschaft vom Menschen* (1964).

En el contexto de la psicología alemana después de 1945, se puede hablar con Spiegelberg de una omnipresencia de la fenomenología que, no obstante, no dejó de ser excesivamente difuso como para encontrar su propia estructura. Posteriormente, se empeñó sobre todo el social-psicólogo Carl-Friedrich Graumann, de Heidelberg, en reconquistar terreno perdido para la fenomenología en las ciencias humanas, dotándola de contornos metódicos más precisos (Graumann/Métraux, 1977). Conjuntamente con A. Giorgi y G. Thinès fundó la revista internacional *Journal of Phenomenological Psychology*, y conjuntamente con J. Linschoten —posteriormente con A. Métraux— editó la serie *Investigaciones fenomenológico-psicológicas* (*Phänomenologisch- psychologische Forschungen*) donde se publicaron textos de Gurwitsch, Merleau-Ponty y Strasser, tratando de problemas como la génesis de la conciencia, la perspectividad y el entorno (*Umwelt*), y donde se establecieron de este modo vínculos con la investigación entre las dos guerras mundiales.

En los Estados Unidos de los años cincuenta y sesenta, en la nueva patria de la psicología, la fenomenología —especialmente en su forma existencial-fenomenológica— sirvió a menudo de arma de defensa contra el behaviorismo (Wann, 1969); dio argumentos importantes a la «psicología humanista» y a la terapia del diálogo que tuvo su inicio en Carl R. Rogers, en el intento de establecer una «tercera fuerza» más allá del behaviorismo y el psicoanálisis. Sin embargo, la popularización de la fenomenología frecuentemente tuvo como precio el que ésta quedara diluida (Spiegelberg, 1972, capítulo 5; Giorgio, en H./G. 1991,

244 y sigs.). Mientras tanto, ha habido un realineamiento de pesos y frentes que se han desplazado hacia áreas de investigación más definidas. En la recién surgida *psicología ecológica* que parte del anclaje del hombre en el espacio y cuyos puntos de vista han encontrado repercusión sobre todo en Lenelis Kruse, desempeñan un papel tanto las concepciones medioambientales más antiguas, concretamente las de K. Koffka y K. Lewin, como la teoría de la percepción ecológica de J. J. Gibson o la teoría marco de E. Goffman. En el ámbito de la *psicología de la cognición* (Scheerer, 1985) y de la investigación de la *inteligencia artificial* (Konrad, en H./G., 1991, 336 y sigs.), no en última instancia ha encontrado un nuevo interés la teoría de Husserl acerca de la conciencia con sus estructuras intencionales y sus regulaciones trascendentales, aunque con el peligro de que vuelva el mentalismo cartesiano bajo ropaje técnico (Waldenfels, 1984). Hubert Dreyfus que ha contribuido fundamentalmente a esta nueva constelación en la investigación (Dreyfus, 1982), ha despertado de nuevo una vieja controversia al plantear la cuestión genérica *What Computers Can't Do* (1972, ^{2}1979). Apoyándose en Heidegger y en Merleau-Ponty, y oponiéndose a Husserl, intenta demostrar que los conocimientos básicos cotidianos y específicos así como las habilidades prácticas que están presentes en nuestra vida «como el agua en la vida del pez», no se dejan nunca traducir totalmente en conocimientos explícitos ni someterse a reglas formuladas expresamente. La transición del modelo de manipulaciones de símbolos regulados hacia el modelo de redes neutrales abre perspectivas adicionales dentro de las cuales las estructuras de campo múltiples podrían reclamar un peso mayor que el de estructuras de reglas por más flexibles que sean éstas. También aquí se plantea la interrogante de cómo debería ser una fenomenología que estuviera en condiciones de desempeñar un papel activo en estas cuestiones.

3. *Psicopatología, psiquiatría y antropología médica*

No parece exagerado hablar de una irrupción de la fenomenología en el caso de la psicopatología y la psiquiatría y su apuntalamiento a través de una antropología médica. La fenomenología no encontró mucha comprensión en el entorno de la medicina marcado unilateralmente por las ciencias naturales. Como pura ciencia del cuerpo humano la medicina tiende a sospechar detrás de cualquier enfermedad

psíquica nada más que daños orgánicos, de modo que se le escapa literalmente de las manos el objeto de una posible *psico*patología y *psiqui*atría. Visto así no sorprende que la *Psiquiatría fenomenológica* de la que trata G. Lanteri-Laura en su obra de 1963, a menudo se convirtió en un receptáculo donde se fusionan sin más consideración las ideas de Husserl y Heidegger, de Sartre y Merleau-Ponty con aquellas de Jaspers, Bergson e igualmente de Freud. El psiquiatra de Lovaina, H. Piron, considera la fenomenología —de forma no totalmente injustificada— la torre de Babel de la psiquiatría. En un primer momento, el método de la comprensión y la comprensión intuitiva de un total de la vida (*eines Lebensganzen*) aparecen como acompañantes naturales de la fenomenología, pero al mismo tiempo causan confusión. En el caso de Bergson existe el peligro de que el camino indirecto del análisis de la esencia y del sentido sea sustituido por intuiciones globales y contactos afectivos. Más confusión aún la produce el vínculo directo con Jaspers. Aunque este «Brentano de la psicopatología fenomenológica», como le ha llamado Spiegelberg, tiene en cuenta la fenomenología husserliana en su *Allgemeine Psychopathologie* (*Psicopatología general*) de 1913; pero la considera sólo en la forma inocua y obsoleta de una psicología descriptiva que se limita a levantar el inventario y a clasificar contenidos de vivencia subjetivos. Prácticamente no hay vestigio de corporeidad e intersubjetividad puesto que el dualismo cartesiano sólo se ve atenuado, pero no realmente resuelto, mediante el planteamiento de comprensión.

La verdadera irrupción de la fenomenología se produce sólo a través de la labor de toda una serie de importantes individualistas del campo de la medicina que en los años entre las dos guerras mundiales intentan superar la orientación unilateral de la medicina basada en las ciencias naturales. En la búsqueda de una antropología que pudiera abarcar fisiología y psicología, y más allá de ello también el psicoanálisis, que como antropología médica apunta a redeterminar el lugar del hombre en el mundo y en el entorno a partir de los peligros y de las perturbaciones que le acechan, y que como arte médico pone a disposición un marco dentro del cual el tratamiento del enfermo no se limita a la eliminación de secuelas patológicas, se produjo inevitablemente el encuentro con la no tradicional oferta de la fenomenología. En un principio, el interés fundamental se concentró en la antropología de fundamentos biológicos de Scheler (Wyss/Huppmann, en

Good, 1975), pero con los años el interés iba ampliándose a la obra de Husserl, de Heidegger y de los fenomenólogos franceses.

Específicamente, la relación con la fenomenología adopta formas más o menos estrechas, más o menos selectivas y más o menos expresas. De este modo, a Viktor von Weizsäcker (1886-1957) y su teoría del *Gestaltkreis* (1940), así como sus estudios psicosomáticos y patosóficos de gran incidencia, se le habrá de situar más bien en la vecindad de la fenomenología. Es distinto el caso del médico y sabio suizo Ludwig Binswanger (1881-1966) y del polaco Eugène Minkowski (1885-1972) que se habían conocido y hecho amigos en la clínica de E. Bleuler, en Zurich. En su obra la fenomenología desempeña un papel expreso y central. Ya muy temprano Binswanger se confiesa adepto de la fenomenología de Husserl, por ejemplo en una ponencia sobre la fenomenología que data de 1922 (*Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*, 1947). Bajo la posterior influencia de *Sein und Zeit* desarrollaría entonces su peculiar forma del análisis de la existencia (*Daseinsanalyse*) que adquiere contornos filosóficos en la gran obra *Grundformen und Erkenntnis des menschlichen Daseins* (1942). En años posteriores, se produce una reaproximación a Husserl de la que es testimonio su agradecimiento en el *Recueil Commémoratif* (véase Bibliografía, C1: Husserl) de 1959. Con W. Blankenburg se puede hablar de una «vuelta fenomenológica-constitucional» (*konstitutionsphänomenologische Kehre*) (H./G. 1991, 273). En Minkowski que encontró su campo de actuación en Francia, la teoría de la esencia husserliana se une con la comprensión de la vida y del tiempo de Bergson, funcionando como eslabón en la teoría de la simpatía de Scheler. Tuvo un efecto especial el escrito *Le temps vécu* (1933) donde la mirada del filósofo se encuentra con la del psiquiatra en el campo del tiempo y del espacio vividos. Se añade una teoría del sentido de tintes cósmicos: *Vers une cosmologie* (1936) y, finalmente, un *Traité de psychopathologie* de proporciones gigantescas (1966). Del grupo alrededor de la revista *L'évolution psychiatrique* con el que Minkowski colaboraba desde 1925, forman parte otros psiquiatras interesados en la fenomenología y el psicoanálisis, entre ellos Hesnard, D. Lagache, J. Lacan (véase cap. 10.4) así como Henry Ey (1900-1977) que intentó incorporar en su investigación la fenomenología en toda su amplitud. En su obra de numerosos tomos, *Études psychiatriques* (1948 y sigs.) desarrolla una psiquiatría de orientación fenomenológica sobre fundamentos orgánicos, y en su obra *La conscience* (1963) se esfuerza por desarrollar —tal como lo formula K. P.

Kisker en su extenso prólogo a la traducción alemana— una «fenomenología del orden (y desorden)» que, no obstante, desborda a menudo hacia lo ecléctico en sus postulados sintéticos.

Pertenecen, además, a la generación fundacional de una antropología y psicopatología de orientación fenomenológica, Erwin Straus (1891-1975), que en su obra *Vom Sinn der Sinne* (1935) desarrolló una antropología estesiológica con vínculos ambientales, y Kurt Goldstein (1878-1965) que en *Aufbau des Organismus* (1934) intentó aclarar las estructuras de la existencia corpórea bajo el doble aspecto de la normalidad y la anormalidad, evaluando sistemáticamente los estudios sobre patología cerebral realizados por él en Francfort, conjuntamente con A. Gelb. Estos trabajos constituyen testimonios impresionantes de una fenomenología *hors de la lettre*. Debido a las circunstancias políticas, estos planteamientos durante bastante tiempo solamente podían ser desarrollados en países extranjeros occidentales. Sólo en 1960 se publicaron los escritos de Erwin Straus acerca de la psicología del mundo del hombre (*menschliche Welt*). Además, en un lugar lejos de la atención general, Straus (1963) elaboró una teoría de la intersubjetividad que en la dualidad de un *allon* (¡sic!) neutral (el tercero como fundamento de soporte) (*Dritter als tragender Grund*) y un *heteros* personal (el Tú como ente cara a cara) (*Du als Gegenüber*), así como en la duplicidad de ahí resultante de formar parte (*Zugehörigkeit*) y estar separado (*Getrenntheit*) muestra paralelismos interesantes en cuanto a teorías de Merleau-Ponty y Levinas. En lo que a Goldstein se refiere, Gurwitsch —que al igual que Schütz se remonta varias veces a Goldstein— publicó en 1971 los *Selected Papers / Ausgewählte Schriften* de ese autor que reúnen ensayos importantes sobre perturbaciones en el comportamiento simbólico y comportamiento del habla. Las investigaciones mencionadas fueron recogidas especialmente en la fenomenología de la existencia corpórea de Merleau-Ponty; mucho de ello se puede encontrar en las dos obras primeras de Merleau-Ponty así como en sus clases magistrales en la Sorbonne que constituyen una valiosa mina para la investigación germana en el campo de las ciencias humanas de los años entre las dos guerras mundiales y que contribuyeron a su supervivencia indirecta.

Hasta los tiempos presentes, la psicopatología y psiquiatría de orientación fenomenológica defienden su puesto que, sin embargo, frecuentemente queda limitado a un clima fenomenológico difuso o que ofrece una variante metódica unida a planteamientos hermenéuticos, psico-

somáticos, filosófico-dialógicos y de una filosofía de la existencia. En el área germana, son sobre todo los impulsos de la obra de Binswanger que siguen actuando, apoyados por fuertes motivos filosófico-dialógicos y reforzados por la continua recepción de desarrollos fenomenológicos más recientes (Kisker, 1969). Los lugares donde estas tendencias son más palpables son las clínicas de Zurich, Heidelberg, Frankfurt, Gotinga, Wurzburgo y Marburgo. En algunos de los investigadores que allí ejercen, la referencia fenomenológica es especialmente visible. Roland Kuhn continuó la obra de Binswanger ahí mismo, interpretando por ejemplo los patrones de Rohrschach como extraño juego de máscaras. Medard Boss, durante los muchos años de contacto con Heidegger, pasó del análisis del *Dasein* a una terapia orientada en el ser (*Seinsorientiert*). En Heidelberg, Karl Peter Kisker y Hubertus Tellenbach prestaron especial atención a la forma de vivencia de la esquizofrenia y la melancolía, y Herbert Plügge aprovechó impulsos de Merleau-Ponty, Buytendijk y Bollnow para desarrollar una medicina de orientación genuinamente corpórea. En Wolfgang Blankenburg es decisiva la polaridad de lo supuesto cotidiano y de la enajenación de la cotidianidad; sirve para determinar los fenómenos patológicos como perturbaciones del contacto con el mundo y el entorno (*weltlicher und mitweltlicher Kontakt*). En Dieter Wyss (Ph.F. 16, 178 y sigs.), se funden impulsos que provienen tanto de Husserl y Heidegger como de V. v. Weizsäcker y V. E. v. Gebsattel, en una antropología de tintes médicos que, no obstante, corre el peligro —al igual que intentos parecidos que apuntan a un *totum humanum*—[14] de compensar la limitación y polivalencia de la perspectiva fenomenológica a través de una *medicina mentis* cargada de cosmovisión, de modo que la curación pasa demasiado bruscamente a salvación.

Otras figuras determinantes (*Leitfiguren*) de una psicopatología y psiquiatría de orientación fenomenológica se encuentran fuera de Alemania, por ejemplo dentro de la escuela de Utrecht donde Jan Hendrik van den Berg retoma los ensayos iniciales del psiquiatra Henricus Cornelis Rümke (1893-1968) así como la antropología fenomenológica de Buytendijk. En Japón, Bin Kimura se empeña en el extraño intento de utilizar como retículo psicopatológico el Entre (*das Zwischen*) atmosférico, llamado Ki en japonés, interpretado fenomenológicamen-

14. Prólogo para el *Jahrbuch für Psychologie, Psychotherapie und med. Antropologie* 7 (Anuario, 1960).

te.[15] Finalmente, los planteamientos de Binswanger siguen repercutiendo también en Francia hasta los tiempos presentes, sobre todo en Pierre Fédida y Henri Maldiney. Quizá la más importante contribución a una elaboración filosófica del análisis del *Dasein* (*Daseinsanalyse*) es la de Henri Maldiney (1912). En su extenso ensayo *Comprendre* (1961, reimpreso en *Regard Parole Espace*, 1974), desarrolla una verdadera fenomenología de la existencia; la comprensión y la percepción se interpretan en cuanto a un excedente de sentido que como *surprise* se escapa a cualquier comprensión definitiva, de tal modo que la comprensión de lo incomprensible (*Fassen des Unfassbaren*) sólo es posible pagando el precio de formas de petrificación patológicas. El hombre y la locura sólo son pensables cuando se parte de una *transpassibilité*, es decir, de una posibilidad que nos sobrepasa (*Penser l'homme et la folie*, 1991).

Visto globalmente, hay toda una serie de aspectos peculiares que hacen que la fenomonología se vuelva atractiva para la psicopatología y la psiquiatría. 1. La reducción eidética posibilita un método «fenomenológico-estructural», como lo llama Minkowski, que permite describir fenómenos patológicos en sus respectivos contextos propios, sin recurrir inmediatamente a explicaciones sumarias. 2. La reducción fenomenológica que problematiza la creencia del mundo (*Weltglauben*) ofrece acceso a fenómenos de la desrealización y despersonalización, sin que éstos pudiesen ser medidos a partir de una realidad fija. De este modo, W. Blankenburg (1971) interpreta la esquizofrenia y la melancolía —retomando a Husserl y Schütz— como insuficiencias diametralmente opuestas de la actitud natural-social; la naturalidad evidente (*Selbstverständlichkeit*) de la relación con el mundo de la vida (*Lebensweltbezug*) una vez se ve considerablemente debilitada, otra vez considerablemente exagerada. 3. El análisis estructural crea posibilidades para un esclarecimiento mutuo de fenómenos normales y patológicos, por ejemplo para una paralelización de formas del habla y perturbaciones del habla como la consideran sistemáticamente Goldstein, Jakobson y Merleau-Ponty. 4. La temporalidad e historicidad de la existencia abren horizontes para un registro biográfico de historiales pato-

15. Kimura (1980), uno de los numerosos ensayos que de manera dispersa se han publicado en alemán. Varias obras japonesas referentes a la temática del *Zwischen* (Entre) se publicaron en Tokio en 1972, 1981 y 1988. Un volumen de textos traducidos de este autor está siendo preparado por Elmar Weinmayr.

lógicos donde se convierten en comprensibles «formas de un *Dasein* desafortunado» (Binswanger, 1956) (K. E. Bühler, 1986). 5. Una intersubjetividad anclada corpóreamente hace de marco para una terapia orientada por y realizada a través del diálogo, para una «psicopatología a dos voces», como se dice en el prólogo al *Traité* de Minkowski. 6. En la medida en que Husserl comprende la locura como «modificación intencional» de una comprensión normal del mundo (Hua, VI, 191), le atribuye un sentido, no distinto al de la vivencia normal que no es simplemente normal sino que se normaliza de cualquier manera. Como constatan unánimemente Binswanger, Minkowski, Goldstein y —siguiendo a éste— Canguilhem, la enfermedad, incluso la así llamada enfermedad mental, no constituye un déficit puro, un puro desorden, sino un orden distinto en el cual se encarna una norma propia. En otras palabras: el enfermo tiene un mundo extraño y habla un lenguaje extraño. Con la duda en cuanto a una razón omniabarcadora, resulta cuestionable incluso el supuesto husserliano de una forma primaria inequívoca en la que se basen todas las modificaciones; las fronteras entre razón y locura dejan de ser rígidas cuando hay una «historia de la locura» (Foucault). Ronald Laing, una de los prohombres de la antipsiquiatría, en su escrito *The Devided Self* (1959) y en sus estudios interpersonales *The Self and the Others* (1961) evoca no solamente a Binswanger sino se remonta también al interminable juego de batalla y espejos intersubjetivo de Sartre. Ahí se abren caminos cuyo final aún no es previsible.

4. *El psicoanálisis*

La relación entre fenomenología y psicoanálisis constituye, finalmente, un capítulo particular donde predomina la influencia del psicoanálisis sobre la fenomenología. Husserl todavía pensaba poder poner entre comillas el «inconsciente», poder tratarlo como mero «modo limítrofe de la conciencia» (*Grenzmodus des Bewusstseins*) (Hua, XVII, 319), como «suceso del mundo» (*Weltvorkommnis*) (Hua, VI, 192) cuya constitución trascendental no topa con ningún obstáculo. E. Fink se muestra de acuerdo, no permitiendo ninguna duda acerca de la secuencia: «primero la conciencia, después el inconsciente» (Hua VI, Beil. XXI).

Incluso el psiquiatra vienés Paul Schilder, uno de los primeros en

intentar un acercamiento entre fenomenología y psicología y que ha ejercido considerable influencia sobre autores fenomenológicos mediante su libro *Das Körperschema* (1923), se opuso inicialmente a la disociación freudiana entre conciencia y lo psíquico, ya que incluía hasta los instintos en una «esfera de la conciencia» que acompaña a la conciencia y englobaba todo lo no vivible en el campo de lo somático (Spiegelberg, 1972, cap. 13). Probablemente, una fenomenología de la conciencia no puede proceder de otro modo si no quiere renunciar a sí misma. Ahora, si el lugar de la conciencia lo ocupan instancias tales como *Dasein*, cuerpo, vida o texto, entonces es menor la premura y así el psicoanálisis de Freud se convierte en reto ineludible para la labor clínica y terapéutica para la práctica totalidad de los autores antes mencionados, desde Binswanger, Minkowski y Goldstein, pasando por Ey y Boss, hasta Fédida. En general, algo comparable no se da en el caso de los filósofos entre los fenomenólogos —a no ser que dirijamos la mirada hacia Francia donde el psicoanálisis constituye una especie de acompañamiento de la fenomenología.

En términos generales, podemos distinguir dos ondas de expansión en la controversia entre fenomenología y psicoanálisis. En la primera onda de la *fenomenología existencial* da la nota, alertada por los primeros ataques de G. Politzer donde se pone en tela de juicio no sólo la materialización (*Verdinglichung*) naturalista del inconsciente, sino hasta su misma existencia. Mientras que Sartre conforma el psicoanálisis en un análisis existencial que deja plena libertad al proyecto de vida individual, el «primer» Merleau-Ponty —retomando a Goldstein y a Binswanger— intenta deducir latencia y resistencias del inconsciente a partir de disociaciones y autoincomprensiones de la existencia corpórea. Estos intentos de aproximación fueron recogidos por la primera generación de psicoanalistas franceses. En su proyecto de impacto institucional de una *Einheit der Psychologie* (1949), Daniel Lagache (1903-1972) le concede un lugar central tanto a la fenomenología como al psicoanálisis. En su *Freud-Buch* de 1960, con el subtítulo de *Verwandschaft zwischen Phänomenologie und Psychoanalyse* (*Afinidad entre fenomenología y psicoanálisis*), Angelo Hesnard (1886-1969) hace un balance de los esfuerzos de muchos años dedicados a interpretar en las huellas de Merleau-Ponty fenómenos normales tales como introyección y proyección o conflicto de Edipo, además de enfermedades tales como la neurosis y la psicosis, en el contexto de una relación en fase de desarrollo o relación conflictiva con el mundo y con los otros. El

viejo lema de una «ampliación de la razón» surge ahí como ampliación del sentido categorizada por Freud como *fenomenólogo avant la lettre*. Merleau-Ponty, sin embargo, advierte, en un prólogo para este libro sobre Freud, de la posibilidad de que la fenomenología pudiera imponerse excesivamente frente al psicoanálisis, existiendo entonces el peligro de que las desviaciones objetivistas del espíritu de investigación de Freud a su vez sean sustituidas por unilateralidades idealistas. Merleau-Ponty intenta en su obra última incorporar también a Freud y a Lacan en su interpretación ontológica de la fenomenología, librando conceptos tales como narcismo, sobredeterminación, la labor de duelo (*Trauerarbeit*) o memoria de encubrimiento (*Deckerinnerung*) de las estrecheces de una perspectiva antropocéntrica.

Con todo ello, ya se vislumbra la segunda onda de la controversia entre fenomenología y psicoanálisis que está claramente ligada al nombre de Jacques Lacan (1901-1981). Después de que Lacan hubiera buscado en un primer momento la proximidad a la fenomenología y la teoría de la Gestalt, se inicia un cambio con su ponencia de Roma de 1953. Con la ubicación del sujeto en el campo del lenguaje y de los símbolos, se deja entrever una expropiación de la conciencia y una descentración del sujeto, vinculada con el nombre de Freud. El coloquio sobre el inconsciente, organizado por Ey en 1960 en Bonneval, muestra el debate entre fenomenólogos y psicoanalistas en su momento culminante. La demasiado despreocupada simbiosis da lugar a una forma cautelosa de aproximación a la que han contribuido sobre todo, además de Paul Ricoeur, los dos filósofos de Lovaina, Alphonse de Waelhens y Antoine Vergote. En sus estudios de 1957 y 1958, Vergote persigue la separación de instinto e imaginación, de energía y significación, regresando hasta la oscura esfera de intenciones de sentimientos que precisamente *no* se manifiestan en un primer momento, y nos recuerda en este contexto los orígenes comunes en Brentano tanto de Husserl como de Freud. En su *Freud-Buch* de 1965, Ricoeur establece una cuádruple línea de separación. La fenomenología queda alejada del psicoanálisis en cuanto una técnica de interpretación no sea reflexión, el inconsciente no sea preconsciente, la presentancia de pulsiones (*Triebpräsentanz*) no sea lenguaje y la técnica de tratamiento no constituya una mera relación intersubjetiva. El libro de Alphonse de Waelhens sobre *Die Psychose* (1972) sintoniza totalmente con Lacan pero termina con una convergencia de interpretación analítica y existencial. En todos estos autores, la convergencia se halla bajo signos he-

gelianos; la arqueología del inconsciente queda compensada por una teleología de la conscienciación (*Bewusstwerdung*). Esta coartada se ve menguada cuando conjuntamente con el logos también se examina el logos del psicoanálisis en el banco de pruebas, como por ejemplo en la *Genealogie der Psychoanalyse* (*La genealogía del psicoanálisis*) (1985), de Michel Henry, que refleja una fenomenología de la vida, o en la teoría de una *Imaginäre Institution der Gesellschaft* (trad. al cast. con el título: *La institución imaginaria de la sociedad*) (1975) de Cornelius Castoriadis, y más tarde y completamente en Foucault y Derrida.

5. *Ciencias jurídicas y sociales*

La problemática que surge en el campo de las ciencias jurídicas y sociales puede tratarse desde dos perspectivas: desde los *órdenes* jurídicos y sociales y desde la *experiencia* social. Con los meros medios de la intuición de esencias y de la autointerpretación trascendental de la experiencia propia ofrecidos por Husserl, resulta, sin embargo, difícil resolver la problemática del mundo social, puesto que las instituciones sociales se hallan en el punto de intersección de idealidad y facticidad, de lo propio y de lo ajeno. De ahí resultan dificultades de las que la fenomenología de proveniencia husserliana o scheleriana nunca ha podido librarse adecuadamente.

En las ciencias jurídicas, la fenomenología de Husserl se ofreció al intento de encontrar las bases de un derecho ubicado entre el derecho natural y el positivismo jurídico que entendiera la legitimidad desde sí misma sin someterse a un logicismo a la Kelsen. Felix Kaufmann que al igual que su amigo Alfred Schütz pasó por la escuela de Kelsen y que posteriormente, en Estados Unidos, intentó tender un puente entre fenomenología e empirismo lógico, utilizó en su tratado *Logik und Rechtswissenschaft* (*Lógica y ciencias jurídicas*) (1922) el método eidético para darles un fundamento teórico a conceptos y procedimientos empíricos de la jurisprudencia. Otros fenomenólogos jurídicos toman en consideración la genealogía del derecho. Así, Adolf Reinach (véase cap. 2.1) se remonta a un acto de compromiso social (*sozialer Versprechensakt*) que constituye una obligación anticipando actos futuros. Gerhard Husserl busca una mayor aproximación a la obra última de su padre tomando en consideración, al lado de la estructura temporal del derecho, la corporeidad de la propiedad y formas cotidianas de la rea-

lización del derecho (1955, 1964, 1969). En Italia, Norberto Bobbio mostró ya muy temprano su interés en la orientación fenomenológica de la filosofía social y jurídica que, sin embargo, se halla fuertemente condicionado por el neokantismo (1934). Los primeros intentos de una fenomenología jurídica encuentran su evaluación sistemática en dos autores franceses. El filósofo jurídico Paul Amselek investiga en su gran obra *Méthode phénoménologique et théorie du droit* (1964) la específica juridicidad del derecho, contentándose sin embargo con un «positivismo fenomenológico» puesto que afirma la juridicidad en la facticidad de la norma. Frente a ello, la filósofa jurídica Simone Goyard-Fabre, en su *Essai de critique phénoménologique du droit* (1972), se atiene más al método trascendental de Husserl, incorporándole fundamentos del mundo de la vida; el sentido del derecho nace de experiencias pre-jurídicas. La relación entre vigencia legal y experiencia social sigue siendo tensa en todo caso. Finalmente, cabe mencionar al lógico de origen polaco Georges Kalinowski que en su *Logique des normes* (1972) reconoce a Husserl como precursor de la lógica deóntica, así como al filósofo de Lovaina Jan M. Broekman que ataca las hipostaciones (*Hypostasierungen*) de una lógica jurídica con las armas de una antropología crítica y la teoría del discurso (*Recht und Anthropologie*, 1979).

Mientras que la filosofía jurídica de antemano estaba condicionada por los problemas de la ciencia jurídica, la conexión entre fenomenología social y ciencias sociales se plasma sólo poco a poco. Los primeros intentos fenomenológicos se quedan en un *umbral eidético*. Para ello son representativos los trabajos socioontológicos de Edith Stein y Gerda Walther que a principios de los años veinte se publicaron en el *Anuario fenomenológico* (*Phänomenologisches Jahrbuch*). La «comunidad» —éste es el término clave que oscila entre significación neutral y enfática— nace a partir de una vivencia común; se organiza alrededor de círculos y escalones de comunidad, y se presenta como realidad supraindividual fundada en experiencias individuales (Stein, 1970, 286). Esta fenomenología de esencias de cariz metafísico tiene más en común con Scheler que con Husserl. Clarificada metódicamente, es compatible con los análisis categoriales de la sociología formal a partir de F. Tönnies y G. Simmel, por ejemplo en Alfred Vierkant que evoca expresamente el método fenomenológico en su *Gesellschaftslehre* (^{2}1928, 19 y sig.), refiriéndose a la comprensión de «fenómenos primarios» (*Urphänomene*). Un caso peculiar es el de Siegfried Kracauer.

En su primer estudio de orientación fenomenológica, *Soziologie als Wissenschaft* (1922, véase Schr. I), subraya expresamente los límites de una fundamentación apriórica; el paso hacia la empiria (*Empirie*) se da en estudios casuísticos, tales como el conocido análisis de la sociedad de empleados (*Angestelltengesellschaft*). Sólo más tarde Kracauer descubre el concepto husserliano del mundo de la vida que conviene a sus investigaciones a partir del contexto histórico (véase Schr. IV).

Si avanzamos otro paso más, topamos —guiados por Husserl— con el *umbral trascendental*. La tenacidad con la que Husserl insiste en la constitución del Otro y del Extraño y, más allá, en la constitución de un mundo común, tiene la gran ventaja de mantener abierta una dimensión interrogativa que no puede ser llenada a través de ningún orden social o praxis social; «hay» los Otros, así como «hay» un mundo. Por otro lado, mantener un centro de constitución impide que la fenomenología social alcance realmente el terreno de un «reino intermedio del diálogo» (Waldenfels, 1971) y, más allá, la autonomía de regulaciones sociales. La interminable labor en estos problemas que conocemos de los tomos póstumos acerca de la intersubjetividad publicados en 1973, no puede eludir el que la filosofía social de Husserl (Toulemont, 1962) y especialmente su filosofía del Estado (Schuhmann, 1988) bien ronde el ámbito de instituciones sociales pero que no entra en él. Ahí este trascendentalismo se parece al dialogismo, tal como ha mostrado claramente Michael Theunissen en su escrito *Der Andere* (1965).

Una salida de este dilema la busca Aron Gurwitsch en su tesis doctoral concluida en 1931, *Die mitmenschlichen Begegnungen in der Milieuwelt*, donde intenta reconducir las categorías sociológicas formales de *partnership*, pertinencia y fusión a «*modi* de estar juntamente con otros» y a referencias al mundo diferenciados de acuerdo con este concepto. Pero sólo Alfred Schütz, en su *fenomenología de la vida cotidiana*, consigue que la fenomenología entre como disciplina y metódicamente en el campo de la investigación social (véase cap. 9.3). Pero tal como muestra el historial de la fenomenología social, es más fácil renunciar al planteamiento trascendental que compensarlo por algo distinto.

Lo que une a los más diferentes representantes de una fenomenología social bajo el lema *Fenomenología y Sociología* (Natanson, 1973; Luckmann, 1978), es la firme decisión de incorporar el sentido de la vivencia y del comportamiento subjetivos e intersubjetivos en la in-

vestigación objetiva sin acortarlo histórica, funcionalística o behaviorísticamente. En la concretación de este programa se muestran, sin embargo, diferencias considerables (Grathoff, 1989, 57 a 60, 112-121). Para Thomas Luckmann, la fenomenología social se limita a una *protosociología* que —retrocediendo a estructuras universales del mundo de la vida y actos fundamentales generadores de sentido— ofrece sus fundamentos a la investigación normal; el resto es empiria como siempre. Entre otras, tiene la consecuencia de que la *construcción social de la realidad* (*Gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*), que ha investigado Luckmann conjuntamente con Peter Berger, queda presa en un juego alterno entre realidad objetiva y realidad subjetiva, de modo que al fin y al cabo acaba en proyecciones y, en el caso de conflictos, en la palabra autoritaria de legitimadores. El sentido subjetivo al que privándolo de la dimensión trascendental se ha privado también de la dimensión teleológica, se va perdiendo en instituciones de proveniencia de Durkheim y Gehlen. Otra posibilidad se ofrece bajo la forma de una *sociología fenomenológica* (Psathas, 1973) que se aproxima a la *etnometodología* de Harold Garfinkel. Ahí las prácticas del conocimiento así como las prácticas cotidianas pertenecen a un campo social en constante mutación, lo cual Luckmann critica como «nuevo empirismo». Una tercera y más cautelosa variante, representada por Richard Grathoff, se centra en una teoría social fenomenológica que incorpora perspectivas fenomenológicas a la investigación, redeterminando el carácter de lo empírico.

Es un hecho que bajo la influencia de la fenomenología de Schütz y en estrecha colaboración con la sociología cognitiva (A. Cicourel) y con los análisis de interacción y conversación (A. Strauss, E. Goffman, R. Turner, F. Schütze) ha venido conformándose un estilo de investigación que dedica especial atención a las refracciones, polivalencias, puntos de rotura, transiciones y áreas marginales. Los puntos de investigación centrales los constituyen de este modo el anclaje corpóreo e intercorpóreo de la constitución de sentido, la concatenación de manifestaciones del habla, la tensión entre tipificación e innovación, entre normalización y anomalías, o la conformación de mundos de la vida, mundos profesionales y los ambientes del vivir cotidiano (*Alltagsmilieus*). Resultan conexiones evidentes con los intentos de Merleau-Ponty de lograr un intercambio entre fenomenología y ciencias, entre ellas también la sociología (Merleau-Ponty, 1960, 123 y sigs.) y la etnología (ídem. 1960, 143 y sigs.). Dentro de la sociología, estos

planteamientos de una teoría social de orientación corpórea los retoma Herman Coenen que —en controversia con Durkheim y Schütz, y remontándose a Merleau-Ponty— defiende una posición *Diesseits von subjektivem Sinn und kollektivem Zwang* (1985), así como John O'Neill que —en su *Wild Sociology* (1975)— se mueve en las franjas marginales de los campos reguladores sociales y que muestra en un análisis fenomenológico de encarnaciones sociales (*Fünf Körper*, 1990) cómo el ser humano a través de medicación, sexualización y disciplinación de su cuerpo es al mismo tiempo formado y deformado.

Independientemente de la controversia mantenida con el marxismo (cap. 11), una de las consecuencias de la fenomenología en el área de las ciencias sociales está relacionada con la teoría de sistemas de N. Luhmann (Landgrebe, 1975; Luhmann, 1986; Grathoff, 1989) y con la teoría de la comunicación pragmático-universal de J. Habermas (Dallmayr, 1981; Matthiesen, 1983; Waldenfels, 1985; Kiwitz, 1986). Todas estas controversias sólo adquieren todo su potencial cuando con los supuestos fundacionales de la fenomenología enmudece igualmente la correspondiente problemática. Si al sujeto se le atribuye una corporeidad radical y si se le redefine a partir de regulaciones estructurales, situaciones variables y campos sociales, entonces surgen nuevas áreas de disputa donde están en juego los límites de regulaciones sociales, la fuerza innovadora de una sociedad, la plurivalencia del desarrollo social, la obligatoriedad de supuestos intersubjetivos y otros conceptos parecidos; donde, por consiguiente, ya no se trata de un Primero, Último o Total sociales, sino de un Otro en el Mismo, de un No-regulado *en* el Regulado.

6. *La pedagogía*

Los motivos fenomenológicos que han tenido repercusión en la pedagogía, están estrechamente relacionados con aquellos de la fenomenología social aquiriendo, sin embargo, un tinte específico codeterminado por el correspondiente clima de recepción. En Holanda (Ph. F. 10, 166 y sigs.), alrededor de la escuela de Utrecht y siguiendo la antropología fenomenológica de Buytendijk, se ha desarrollado una escuela de pedagogía que tiene sus orígenes en Martinus J. Langenveld (1905-1989) y que hoy encuentra continuidad sobre todo en su sucesor, Ton Beekman. En sus numerosos trabajos que encontraron su ex-

presión central en los *Studien zur Anthropologie des Kindes*, Langenveld centra la atención en el mundo específico del niño y, dentro de él, sobre todo en los carácteres de incitación de las cosas. Las cosas le hablan al niño en un lenguaje polivalente y desenfadado que aún no se halla sometido a las fuerzas de su uso utilitario. Ideas parecidas que resultan de observaciones a partir de la teoría de la Gestalt, se encuentran en Gurwitsch, Merleau-Ponty y Winnicott.

En Alemania pasó bastante tiempo hasta que la pedagogía fenomenológica encontrara su posición autónoma entre planteamientos behavioristas, ciencias humanas y teorías de la comunicación. Impulsos importantes se debieron a la «pedagogía de la correspondencia» (*Pädagogik der Entsprechung*) desarrollada por Th. Ballauf, siguiendo a Heidegger, así como a su posterior evolución hacia una «pedagogía de la comunicación» (*Pädagogik der Kommunikation*) en K. Schaller que a su vez —al igual que en el caso del fenomenólogo checo J. Patočka— encontró estímulos importantes en Comenius. Pero es sobre todo en autores más jóvenes donde la investigación fenomenológico-pedagógica ha encontrado su lugar propio. Siguiendo a Husserl, Freud y Ricoeur, Werner Loch (1983) trabaja en una fenomenología genética de la educación que mediante la fijación de «escalones del mundo de la vida infantil» reúne fenomenología y psicoanálisis. Winfried Lippitz apunta hacia una «rehabilitación de la experiencia precientífica» (1980) que hace que la experiencia infantil encuentre su própia expresión del mundo de la vida, y Käte Meyer-Drawe, en su estudio sistemático *Leiblichkeit und Sozialität* (1984), se centra en la «constitución de sentido social como articulación de una praxis pedagógica intersubjetiva». La defensa que hace Merleau-Ponty de la racionalidad infantil frente al «monopolio» de la razón adulta, y por consiguiente también contra el sentido unidireccional del concepto de desarrollo de Piaget, encuentra ahí un claro eco (Meyer-Drawe, en Métraux/Waldenfels, 1986, bibl. C2: Merleau-Ponty; además, Seewald, 1992). En su síntesis de trabajos de investigación (H./G. 1991, 313 y sigs.), Horst Rumpf hace mención de tres direcciones de atención pedagógicas que se muestran especialmente sensibles en cuanto a estímulos fenomenológicos: el aprendizaje que desde la perspectiva fenomenológica se presenta como la conjunción ambivalente de aprender, reaprender y desaprender (*Lernen, Umlernen und Verlernen*); el estatus de ser extraño (*Fremdlingsstatus*) del niño, y la licuación reflexiva de lo constituido (*Verflüssigung des Gewordenen*). Una fenomenología que busca el sen-

tido *in statu nascendi* y como presente que siempre ya es pasado, y que con Hannah Arendt le concede un rango insustituible a la «natalidad», se remonta a un historial que no podemos superar ni tratar desde un denominador consensual, ni con las mejores medidas pedagógicas, aun cuando la educación se desdobla reflexivamente en autoeducación.

7. *Lógica, matemática y ciencias naturales*

Los inicios prefenomenológicos de Husserl se hallan en el campo de la matemática y la lógica, y no sólo sus primeras grandes obras sino también numerosos estudios puntuales se dedican a cuestiones lógicas y matemáticas (Hua, XXII). La crítica de Frege fue decisiva, o por lo menos le reafirmaron, en sus propios intentos al respecto (Mohanty, 1982). Al revés, las *Logische Untersuchungen* encontraron interés incluso en B. Russell al que se suele incluir entre los antípodas de la fenomenología (Spiegelberg, 1982, 151 y sig.). Sin embargo, en las ciencias formales que agrupó según el ejemplo de Leibniz en una *mathesis universalis*, a Husserl no le preocuparon las cuestiones técnicas en la configuración de sistemas formales sino las respectivas condiciones constitutivas. Después de que subrayara en un primer momento la autonomía de lógica y matemática frente al psicologismo, destaca posteriormente, frente a todos los intentos de convertir formalismos en un juego de fórmulas carente de verdad, la referencia a la experiencia (*Rückbezug auf die Erfahrung*). También las leyes de una matemática puramente formal en sentido de Hilbert, constituyen para Husserl leyes de una posible verdad aun cuando el matemático renuncie expresamente a la referencia a una posible realidad, en la reducción de la «existencia» matemática a una pura ausencia de contradicciones (Hua, XVII, párrafo 52).[16] *Mutatis mutandis*, lo mismo es válido para las fórmulas y los modelos de la física matemática cuyas construcciones se convierten en «sub-strucciones» en el momento en que se les escapa el fundamento intuitivo-sensual del mundo de la vida (Hua, VI). En Husserl, las

16. Acerca de las dificultades de un planteamiento fenomenológico de la lógica, y acerca de sus alternativas pragmático-constructivistas y las correspondientes referencias a la Escuela de Erlangen: el artículo de C.F. Gethmann, en Jamme/Pöggeler 1989, así como la antología publicada por éste, *Lebenswelt und Wissenschaft* (1989).

referencias a la historia de las ciencias con la que entró en estrecho contacto a través de su ex alumno A. Koyré, siguen siendo esporádicas y globales, tal como muestra A. Gurwitsch en sus estudios acerca de *Phenomenology and the Theory of Science* (1974). Los impulsos de Husserl a una visión y crítica de las ciencias orientadas en la fenomenología han sido fructíferos no en un amplio frente pero sí en áreas puntuales destacables; de ello es testimonio evidente la antología recopilada por J.J. Kockelmans y Th. J. Kisiel, *Phenomenology and the Natural Sciencies* (1970).

Dentro de la controversia matemática fundamental cuyos protagonistas fueron en los primeros años veinte los adeptos del formalismo hilbertiano y del intuicionismo brouweriano, Hermann Weyl, ex alumno de Hilbert y de Husserl en tiempos de Gotinga, se pasó al lado de aquellos que seguían defendiendo la objetividad de la matemática frente a «meros juegos con fórmulas», así como la construibilidad (*Konstruierbarkeit*) de estructuras matemáticas y sus márgenes de posibilidad frente a una pura axiomática. Es testimonio de ello la contribución de Weyl al homenaje a Husserl publicado en 1940 por M. Farber. El puente hacia la fenomenología que ahí se estaba tendiendo, fue reforzado por el asistente de Husserl, Oskar Becker (véase cap. 5.1). En su tesis doctoral, *Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie und ihrer physikalischen Anwendung* (1923), el autor muestra cómo a través de la formación de limes y la idealización, el espacio orientado del movimiento y el espacio homogéneo de la intuición se convierten en la «pluralidad definitiva» de un espacio geométrico metrizado, conservando el espacio euclídico su privilegio insustituible mediante su referencia a la naturaleza espacial-intuitiva. En sus *Philosophische Untersuchungen zum Raum* (1965), E. Ströker ha retomado estos hilos. En el estudio sobre *Mathematische Existenz*, publicado en 1927, Becker intenta situar históricamente la disputa entre intuicionismo y funcionalismo, integrando el modo de ser (*Seinsweise*) de lo matemático en una «hermenéutica de la facticidad», siguiendo con ello a Heidegger. Sus trabajos posteriores apuntan a contrarrestar la devaluación de lo matemático y siempre constante como modo particular del ser y del conocimiento, tal como la encontramos frecuentemente en el pensamiento hermenéutico histórico-existencial (*seinsgeschichtlich*), y oponer al «ser-ahí» (*Dasein*) situado una «esencia-ahí» (*Dawesen*) carente de situación. De forma parecida se puede ver la actuación niveladora (*ausgleichend*) de Wilhelm Szilasi (1919-1966), húngaro de naci-

miento y químico de formación, que después de la guerra enseñó en Friburgo y que no subrayó la oposición entre filosofía y ciencia, sino que le concedió la palabra a la *Ciencia como filosofía* (1945). En la medida en que las ciencias naturales trabajan sobre un trasfondo teórico, no sólo ensayan experiencias: también abren experiencias donde la naturaleza desempeña un papel. Por consiguiente, la filosofía encarna una «experiencia de la experiencia».

En el clima distinto de la epistemología francesa donde se trata en menor grado de justificaciones teóricas y aclaraciones metódicas, sino de seguir los planteamientos racionales de la ciencia en su trabajo eficiente y su desarrollo histórico, el planteamiento trascendental y eidético de Husserl mereció especial atención como intento de encontrar una vía intermedia entre el apriorismo de la validez pura y la orientación positivista en meros hechos. No obstante, hubo fuerte resistencia por parte de la epistemología de Gaston Bachelard contra cualquier intento de anclar en lo dado las construcciones científicas y fundarlas en actos de conciencia. En Jean Cavaillès (1903-1944) y Albert Lautmann (1908-1944) que como miembros jóvenes de la *résistance* fueron ejecutados por las fuerzas de ocupación alemanas, estas ideas y advertencias se mostraron fructíferas. En un texto conciso y clarividente publicado póstumamente en 1947 bajo el título *Sur la logique et la théorie de la science*, Cavaillès opuso a la filosofía de la conciencia husserliana una «filosofía del concepto» (*Philosophie des Begriffs*). Una lógica trascendental no sería absoluta, una lógica absoluta no sería trascendente, como reza un aforismo antitético. En la rotura (*rupture*) entre conocimiento y opinión, en la conexión entre expansión y acabamiento (*clôture*), así como en el supuesto de una estructura que habla por sí misma, una ciencia que no hace otra cosa que pensar, este escrito anticipa importantes motivos del posterior estructuralismo. Lautmann, cuyos escritos sobre la filosofía de la matemática fueron publicados en su conjunto en 1977, intenta elaborar, de modo parecido y al mismo tiempo que Oskar Becker en Alemania, una comprensión descriptiva de la «realidad matemática» mediante la cual, en el marco de teorías matemáticas dadas, se libera una «realidad ideal». La axiomática de Hilbert en la que se orienta Lautmann al igual que Cavaillès, se dinamiza en un «drama lógico» que parte en cada caso de una «experiencia de la presión del problema» (1977, 142) y que en la unión entre fundamento (*fondement*) y fundación (*fondation*) permite ver relaciones con la obra de Heidegger *Vom Wesen des Grundes* (ídem. 203 y sigs.). Es-

tos primeros planteamientos siguen teniendo efecto en Suzanne Bachelard (1919), hija del renombrado epistemólogo Bachelard, que en su escrito *La conscience de la rationalité* (1957) intenta con los medios de la fenomenología husserliana aclarar la racionalidad específica de la física matemática, sustituyendo el origen absoluto por una organización escalonada del conocimiento y dejando que ésta incida retroactivamente sobre la conciencia de la racionalidad. Jean T. Desanti (1914), a pesar de ser un crítico vehemente de todos los supuestos de fundación filosóficos desde Platón hasta Husserl (*La philosophie silencieuse*, 1975), retoma, sin embargo, formas de articulación como las que ofrece la fenomenología (*Les idéalités mathématiques*, 1968), en su intento de atribuir un campo teórico a las idealidades matemáticas donde la coherencia a nivel de interconexiones (*Verknüpfungen*) explícitas se una con la apertura a nivel de los horizontes implícitos. También en el epistemólogo de Löwen, Jean Ladrière (1921), que en su obra fundamental de 1957 trata de las fronteras internas de formalismos matemáticos y que en muchos otros escritos intenta mostrar cómo la racionalidad científica en sí misma apunta hacia una racionalidad comprensiva y abierta, los motivos fenomenológicos desempeñan un papel evidente.

Finalmente, las relaciones de la fenomenología con la epistemología genética del científico suizo Jean Piaget constituyen un capítulo interesante, aunque cuestionable, de la historia científica. Piaget aprovecha de la fenomenología husserliana sólo aquello que es compatible con su concepto de racionalización rectilínea y uniforme, y objeciones tales como las levantadas por Merleau-Ponty, se contornan mediante la acusación absurda de constituir una especie de introspeccionismo. La desenfrenada descentración del sujeto termina ineludiblemente en un logocentrismo disfrazado cientísticamente (*szientistisch drapierter Logozentrismus*).[17]

8. *Ciencias del lenguaje*

La relación de Husserl con el lenguaje es de antemano ambigua. Aunque en primer lugar le interesan las significaciones que damos a

17. En cuanto al capítulo aún inconcluso: *Piaget und die Phänomenologie*: Waldenfels 1983, 387-389; además, Liebsch 1992, Silverman 1980 (Bibl. C5 (2)) y Meyer-Drawe 1986 (Bibl. C5 (6)).

expresiones verbales, piensa fundamentalmente que también los conceptos lógicos inicialmente se presentan con «ropaje gramatical» (Hua, XIX/1, 8). En la aclaración de conceptos lógicos y comunicativos básicos, se remonta reiteradamente a los estudios del lingüista suizo A. Marty, discípulo de Brentano, que más tarde enseñaría en Praga y cuyos escritos fueron reseñados por el mismo Husserl (Hua, XXII). A pesar de que difícilmente se puede hablar de una lingüística fenomenológica, es obvio que Husserl ha incidido de muchas maneras en las ciencias lingüísticas.

En la teoría lingüística de Karl Bühler, las enseñanzas de Husserl acerca de unidades significativas, actos constituyentes de significados y expresiones ocasionales, desempeñan un papel importante, mezcladas con elementos aristotélicos y kantianos. Sin embargo, Bühler opone a la constitución de significados la inferencia de significados y a los actos subjetivos las regulaciones intersubjetivas, como elementos equivalentes (1982, 69). Finalmente, los motivos fenomenológicos encontraron eco también en los círculos lingüísticos de Moscú y Praga; marcaron desde sus inicios al formalismo ruso y al estructuralismo checo y dejaron vestigios claros sobre todo en Roman Jakobson, así como en el lingüista holandés Henrik J. Pos. Todo ello repercute en la fenomenología a través de la teoría de Merleau-Ponty de la expresión corpóreo-verbal. En las numerosas investigaciones del filósofo del habla belga Herman Parret la fenomenología encuentra de este modo su lugar propio al lado de la metalingüística y el análisis del habla. De las tensiones entre fenomenología y estructuralismo así como entre fenomenología y filosofía analítica se trata ampliamente en otro apartado.

9. *Estética, teoría literaria y del arte*

Dentro de la estética tradicional que hasta el día de hoy no niega sus orígenes kantianos, la fenomenología pone de antemano nuevos acentos. En este ámbito, no le importa en primer lugar la justificación de criterios estéticos sino el regreso a una *experiencia estética* y el tratar *obras del arte* en contraste con puntos de vista cotidianos, profesionales y metódico-selectivos. Como consecuencia de ello, una estética fenomenológica reanuda claramente el antiguo sentido verbal aristotélico de «aisthesis» y frecuentemente establece conexiones con

la percepción (Welsch, 1987). La estética participa en la restitución de un «logos del mundo estético» (Hua, XVII, 297). La fenomenología regional de lo estético repercute a su vez en la fenomenología de modo que, visto globalmente, adquiera ciertos trazos de una teoría estética (Fellmann, 1979).

Elementos importantes de una fenomenología estética se encuentran ya en la teoría husserliana de la imagen, de la conciencia de imagen, de la imaginación (*Phantasie*) y de la neutralización de la referencia a la realidad (*Wirklichkeitsbezug*) (Hua, XXIII), así como en su teoría de expresión y significación y su encarnación en el lenguaje. Sin embargo, estas referencias fueron ejecutadas por otros. Dentro del movimiento fenomenológico debe mencionarse en primer lugar a Mortiz Geiger (véase cap. 2.1). Este ex alumno de Th. Lipps buscó *Accesos a la estética* (*Zugänge zur Ästhetik*) (1928, reimpreso en 1976) ampliando a lo estético la orientación en el objeto (*Gegenstands- orientierung*) husserliana. El análisis del valor estético se une con un análisis de la vivencia estética donde desempeñan un papel central distinciones tales como entre sentimiento, placer estético y agrado estético. También forma parte de este círculo de representantes de una primera fenomenología estética, el filósofo de Praga Emil Utitz (1883-1956) que con su *Grundlegung der allgemeinen Kunstwissenschaft* (1914/1920) socavó el «dogma de lo estético». Como alumno de Brentano no se alejó de la psicología empírica, pero existen muchas referencias a la orientación fenomenológica husserliana basada en el objeto. Fue fundador del «Cercle philosophique», gremio que invitó a Husserl en 1935 para presentar una ponencia en Praga; de ahí se pueden seguir hilos que conectan con el estructuralismo checo, en particular con J. Mukařovsky que también intentó elaborar el carácter específico de objetos y planteamientos estéticos.[18]

El desprendimiento de una teoría estética de valores ocurre bajo la influencia de Heidegger en cuyo pensamiento del arte se hacen valer la forma del objeto (*dingliche Gestalt*), el peso histórico y el supuesto de verdad del arte. La esencia del arte consiste en «la puesta en obra de la verdad del ente» podemos leer en un ensayo sobre la obra de arte que data de 1935 (*Holzwege*, 21). Ya antes había tenido

18. En cuanto a esta primera etapa de la estética fenomenológica, prólogo y/o epílogo de W. Henckmann para Utitz, 1972 y Geiger, 1976, así como la monografía de Scaramuzza, 1976.

efecto en discípulos de Husserl la publicación de *Ser y tiempo*. Fritz Kaufmann (1891-1958) que posteriormente emigraría a Estados Unidos, intenta anclar la receptividad para el arte en un estado de ánimo artístico y quiere recuperar para la obra de arte una fuerza de revelación metafísico-religiosa (*Das Reich des Schönen*, 1960). Una vía genuina la sigue Oskar Becker (véase cap. 5.1). En su contribución para el homenaje a Husserl de 1929 (reimpreso en *Dasein und Dawesen*, 1963) habla de la «fugacidad (*Hinfälligkeit*) de lo bello y del caracter aventurero (*Abenteuerlichkeit*) del artista»; parece fugaz lo bello porque se plasma en el instante, aventurero el artista porque continúa dependiendo de los favores de la naturaleza. Al igual que en su filosofía de la matemática (véase cap. 10.7), Becker también ahí sigue insistiendo en una esencia-ahí (*Dawesen*), frente a un ser-ahí (*Dasein*) histórico, que en su forma ideal se sale de la historia como fenómeno «parontológico» o «hiperontológico». La distancia frente a una hermenéutica bajo criterios históricos del ser o del texto es tan evidente como la proximidad con Nietzsche (Pöggeler, 1969, 334 y sigs.).

Al margen de estas nuevas tendencias de la época, Roman Ingarden estuvo trabajando en sus investigaciones estéticas que retoman aspectos del Husserl inicial (véase cap. 2.3). Estos trabajos que analizan la estructura, la polivalencia y el reconocimiento de la obra de arte, no encuentran parangón en el área germana. La *estética de la recepción* que en los años sesenta iba cristalizándose en la llamada escuela de Constanza, bajo Wolfgang Iser y Hans Robert Jauss (Warning, 1975), le debe importantes aspectos a la fenomenología de Ingarden que con la ayuda de planteamientos hermenéuticos y estructurales se ven librados de su sobrecarga metafórica. Las áreas de indeterminación, inherentes inevitablemente a la obra de arte, exigen una capacidad de lectura que concreta lo recibido y lo conecta con la historia de experiencias de uno mismo. De este modo, la obra de arte hace que continuamente entren en juego posibilidades que rompen el horizonte de expectativa de los lectores y provocan nuevas experiencias. En este sentido, Iser le atribuye al texto artístico una «estructura de exhortación» (*Apellstruktur*). Desde un «campo literario» tan marcado por cambios de posiciones, con áreas y márgenes abiertos, resultan referencias obvias a un concepto abierto del mundo de la vida (Lobsien, 1988). Los análisis de Walter Biemel en cuanto al arte y la literatura contemporáneos, también encuentran su lugar ahí. En teóricos del arte, como Hans Imdahl y Gottfried Boehm, se hallan intentos correspondientes de una

icónica específica que busque las huellas de la plasticidad de la imagen (*Bildlichkeit des Bildes*), del carácter de espacios y texturas gráficos, y que ronda el punto donde el ver visto (*gesehenes Sehen*) se convierte en un ver que ve (*sehendes Sehen*) y donde surge a la luz del día el «enigma de la visibilidad» (*Rätsel der Sichtbarkeit*) (Waldenfels, 1990, cap. 13). Un lugar especialmente destacable lo ocupan —desde sus mismos inicios— la estética fenomenológica y la filosofía del arte en la fenomenología del área francófona. Esta afirmación vale, desde luego, para Sartre que muy temprano desarrolla una fenomenología de la imaginación y que en sus estudios acerca de Baudelaire, Genet y Flaubert vuelve constantemente a cuestiones del lenguaje literario y del enfoque literario, sin mencionar siquiera su propia praxis literaria. Algo parecido se puede decir de Merleau-Ponty que en sus reflexiones acerca de la expresión creadora incansablemente evoca la fuerza del habla y el lenguaje mudo de la pintura, con Proust y Cézanne como testigos principales (VII, 2-3).

Pero si existe un fenomenólogo francés cuya obra está ajustada totalmente a cuestiones estéticas, entonces este autor es Mikel Dufrenne (1910). Su *Phénoménologie de l'experiénce esthétique*, de 1953, da continuidad a la ontología eidética de Ingarden a través de una perspectiva fenomenológico-existencial. De modo parecido que en Merleau-Ponty, lo estético que debe ser diferenciado de la obra de arte actual, no se busca en la neutralización o anulación de la realidad; resulta más bien ser una forma aumentada y purificada de la percepción que parte del potencial de lo prerreal (1953, 443, 447). De este modo, la experiencia estética se convierte en prototipo de una reducción fenomenológica a través de la que se manifiesta lo real. Categorías afectivas tales como lo digno, lo alegre o lo grotesco le confieren estructuras cósmico-existenciales a lo estético. Como consecuencia, Dufrenne desarrolla una concepción general del *a priori* que parte de la de-subjetivización scheleriana del *a priori*, pero que con Merleau-Ponty lleva la materialización a un punto tal que el *a priori* se encarna en formas y estructuras y él mismo adquiere rasgos de un *a priori à l'état sauvage* (1959, 71, 115). La asignación de momentos subjetivos y objetivos la busca Dufrenne finalmente en el ποιεῖν de una *natura naturans*. Lo *Poético* (1963), como ahora se dice, se revela como una poética de la naturaleza que se manifiesta en la poesía. Como ontología poética, la fenomenología se aproxima a los abismos metafísicos de Spinoza y Schelling. Tres tomos con estudios acerca de *Estética y filosofía* (1967, 1976, 1981)

donde se habla de cuestiones estéticas detalladas, tales como experiencia de la naturaleza y juego, de metamorfosis de la estética y de la sin embargo muy cuestionable posibilidad de una estetización de la política, muestran que el autor sigue siendo lo suficientemente fenomenológico como para resistir a soluciones metafísicas absolutas.

También forman parte de este tipo de estética cosmológica los intentos poetológicos realizados por Gaston Bachelard (1884-1964) que acompañan sus investigaciones epistemológicas, completando la pureza del concepto mediante la pureza de la imagen. En sus posteriores escritos, *Poética del espacio* (*Poetik des Raumes*, 1957) y *Poética de los sueños* (*Poetik der Träumerei*, 1960), Bachelard desarrolla motivos fenomenológicos en libre variación y los mezcla con elementos surrealistas y psicoanalíticos de una fenomenología extática del poder de imaginación poético que en algunos aspectos recuerda la «parontología» de O. Becker. En el momento iluminado e incrementado por la imagen, algo nuevo surge que todavía no se ha convertido en eslabón de las cadenas de ideas, y que en esta situación de aislamiento tiene algo de surreal. «El poeta ... siempre irá un poco más allá de la realidad. Es ésta la ley fenomenológica del sueño poético» (1960, 171). Que la fuerza de la imagen (*Bildkraft*) así como la fuerza del discurso (*Redekraft*) se alían a un anhelo que socava cualquier logos, constituye la consiguiente suposición en la que Jean-François Lyotard (1924) fundamenta su escrito *Discours, figure* (1971). No obstante, los planteamientos primitivos de una estética figural que se sustraiga de las unilateralidades de una estética concebida meramente como escritural, se ven afectados por la carencia de que aquellas leyes socavadas por el anhelo no pueden ser obtenidas a partir de precisamente éste. Sin un logos el mundo estético quedaría para siempre ciego y mudo.

La fenomenología francesa ha dejado sus huellas también en la teoría literaria y del arte de su propio ámbito lingüístico, sobre todo en lo que se refiere a la llamada *Escuela de Ginebra* y la influencia que ésta ha tenido (Lawall, 1968; Magliola, 1977). La crítica literaria que ahí se estaba desarrollando y que se sustrae a cualquier interpretación, tanto si ésta se mantiene dentro de la formalidad de la obra como si psicológica, sociológica o metafísicamente va más allá de ésta, para mostrar en la obra misma la gestación de nuevas experiencias, encontró soportes importantes en la fenomenología de Sartre y Merleau-Ponty así como en la poética de Bachelard. Esta afirmación vale sobre todo para los representantes más jóvenes de esta Escuela, el francés Jean-Pierre

Richard (1922), y Jean Rousset (1910) y Jean Starobinski (1920), ambos de Ginebra. De este modo, Richard, que desarrolla una «fenomenología del tema» y la maneja brillantemente en sus estudios sobre Mallarmé y Proust, escribe en el prólogo para su estudio *Poésie et profondeur* (1955) que de lo que se trata es de trasladarse al momento preciso «en que el mundo adquiere sentido justo en el acto que lo describe». Parafraseando a Merleau-Ponty, se puede hablar de un sentido *in statu scribendi*. En Rousset está en un primer plano la relación entre forma y significación, mientras que Starobinski —investigador de Rousseau— presta su especial atención a la dramática de la mirada, también de la mirada del crítico. Georges Poulet, uno de los primeros representantes de esta Escuela, atribuye las *distintas variantes* de la crítica literaria —no sin distorsiones subjetivistas— a una «fenomenología de la conciencia crítica» (1971, 275 y sigs.). Pertenecen igualmente al ámbito más amplio de esta Escuela autores tales como Maurice Blanchot y Roland Barthes cuyos textos están fuertemente impregnados de la atmósfera de la fenomenología y la filosofía de la existencia.

En el área de la música cabe mencionar una peculiar fenomenología de la música elaborada por el director de orquesta suizo Ernest Ansermet (1883-1969) que encuentra su interpretación ética y metafísica en Jean-Claude Piguet. En su gran obra de 1961, el autor busca los fundamentos de la música en la conciencia humana, desde la terminología de Husserl pero concebida sobre todo a partir de Sartre. Lo que debe ser iluminado reflexivamente, se presenta como unidad articulada por tres momentos: el momento auditivo, el estético-plástico y el ético-afectivo. En una especie de «crisis de la música europea», Ansermet intenta mostrar que la tonalidad forma parte de un mundo auditivo natural cuyo desconocimiento conlleva necesariamente a una tremenda pérdida de orden, a la muerte de Dios en la música. Aquí se constata como inconveniente el que estos análisis musicales y sus perspectivas que abarcan a Dios y el mundo, se ven comprimidos en el marco estrecho de una música pura de esferas de la conciencia (*Bewusstseinssphärenmusik*). Sin embargo, cabe decir a favor del autor que una fenomenología del escuchar —contrariamente a la ricamente instrumentada fenomenología del ver— sigue siendo un fenómeno poco frecuente, como si la acústica tuviera una carga de sentido menor que la óptica.

Cabe también mencionar a Carl Stumpf, uno de los precursores de la fenomenología, que se ha dedicado ampliamente a la percepción

acústica. En su escrito *Listening and Voice* (1976) Don Ihde ha reavivado esta fenomenología acústica. En la ontología del arte de Ingarden, la música desempeña un papel decisivo que no obstante ha sido objeto de múltiples críticas en cuanto a su fijación al carácter de valor y la supuesta inmutabilidad de la partitura. En la sociología del arte de tocar música a la que Alfred Schütz ha contribuido con algunos esbozos (GA 2, 129 y sigs.), el «encontrar el tono» (*Einstimmen*) se halla en primer plano como elemento básico de hacer música conjuntamente. El que una fenomenología de la música al fin y al cabo no puede eludir la incorporación de la «fenomenotécnica» de producciones y reproducciones musicales como formando parte del fenómeno musical, constituye una tesis defendida por Matthias Fischer en el libro *Gehörgänge* (1986) publicado conjuntamente con él, y que se pone a prueba en conversaciones con Sergiu Celibidache.

Y también aquello que ha sido desarrollado por fenomenólogos italianos en el campo de la estética fenomenológica (Zecchi, 1978, II, 81 y sigs.), en muchos aspectos está vinculado y relacionado con las tendencias predominantes en Francia; sin embargo, queda más claramente conservada la referencia a los inicios trascendentales de la estética. También ahí Antonio Banfi (véase cap. 8.1) marca, en un primer momento, la pauta comprendiendo el arte como actualización fenomenológica de una síntesis estético-trascendental e incorporándola en un movimiento global de la razón. En sus discípulos el acento se desplaza más hacia la experiencia estética. Luigi Ancheschi (1911) subraya la tensión entre *Autonomía y heteronomía del arte* (1936) y en su *Fenomenología de la crítica* (1966) así como en otros escritos sobre la poética, intenta vincular nuevamente la estética con la realidad del arte y su correspondiente autoreflexión espontánea. Algo parecido intenta Dino Formaggio (1914) que en su *Fenomenología de la técnica artística* (1953) destaca esta técnica precisamente como siendo una *artisticità*, una actividad artística que une la sensualidad y el arte. En Stefano Zecchi (1945), discípulo de Enzo Paci, todo ello desemboca en una estética ni normativa ni ontológica, basada en la fenomenología de la experiencia corpórea y necesidades corpóreas (*La magia dei saggi*, 1984). La estética no tiene sus inicios dentro de un mundo del arte, empieza ya en las cosas cuya Gestalt cotidiana se transforma y se enajena en el arte, como bajo la mirada insistente y movible del señor Palomar.

10. *Ciencia de la religión, filosofía de la religión y teología*

Los fenómenos religiosos sin los que es impensable la historia de la humanidad, constituyen para la fenomenología un campo limítrofe difícil de investigar. Por un lado, una visión que cuestiona todo lo que se presenta en la experiencia acerca de sus estructuras generales y su sentido propio, se opone a cualquier tipo de reduccionismo que simplemente haría desaparecer el fenómeno en cuestión. Si los fenómenos religiosos son algo más que una amalgama de fenómenos psíquicos, sociales o estéticos, entonces ello habría de comprobarse, no sólo afirmarse. Por otro lado, cabe preguntarse cómo una reducción eidética, trascendental, existencial o estructural practicada metódicamente, que analiza todo a la luz de determinadas condiciones y en el marco de un espacio de apariencia, puede ser compatible con un fenómeno que se presenta como una especie de auto o hiperfenómeno y que reclama para sí iluminarse y traducirse en palabras a sí mismo y a todo lo demás, desvaneciéndose al mismo tiempo en lo inaparente y lo indecible. ¿El fenomenólogo no cae en un remolino de visión y de discurso que amenaza con privarle de su propia identidad y autorresponsabilidad? Una fenomenología de la religión, ¿no corre peligro de no acertar, como *fenomenología de la religión*, el planteamiento incondicional de los fenómenos, subordinándolo a su propio logos, o de revertir en una *fenomenología de la religión* cuyo logos se reserva a los iniciados y los creyentes? El «doble carácter» de un fenómeno que, por un lado, se presenta como fenómeno religioso dentro de una delimitación (*Umgrenzung*) regional y, por otro lado, apunta hacia una deslimitación (*Entgrenzung*), confronta la fenomenología con un problema muy especial (Reiter, en Casper, 1981b, 130 y sigs.).

La fenomenología de la religión se escapa a este dilema mientras no pretende ser más que un método de descripción neutral que encuentra su lugar en las *ciencias de la religión.* Esto es válido para la *Fenomenología de la religión* (1933) de G. van der Leeuw que tiene más en común con Dilthey que con Husserl o Scheler; es igualmente válido para los estudios histórico-culturales religiosos de M. Eliade —retomados reiteradamente por Ricoeur— y finalmente para el escrito de R. Otto, *Lo sagrado* (*Das Heilige*) (1917), atribuido posteriormente a la fenomenología, que mereció la atención tanto de Scheler como también de Husserl. Por otro lado, el dilema queda superado de antemano cuando el pensamiento se ahínca en el suelo de la revelación de

una *ciencia* teológica *de la creencia*. El dilema sólo nace ahí donde la fenomenología de la religión se presenta como variante fenomenológica de una *filosofía de la religión* que hace referencia a ritos, mitos, creencias, actitudes religiosas y lenguajes religiosos, pero que no se basa en ellos.

En los inicios de la fenomenología este problema fue tratado de la más distinta manera. En el marco de su fenomenología de la conciencia, Husserl sigue defendiendo el que Dios, como todo ente, «para mí es, lo que es, a partir de mi capacidad de conciencia» (*für mich ist, was es ist, aus meinen Bewusstseinsleistungen*) (Hua, XVII, 258). Puesto que tal fenomenología no puede suponer ninguna revelación como dada, sin recurrir a la condición paradójica de una realidad ajena a la conciencia, sólo puede, como mucho, llegar a Dios a través de un «camino ateo» (A VII 9, pág. 21, manuscrito póstumo de 1933). En Husserl este camino se trifurca en el camino cartesiano donde Dios surge como forma especial de trascendencia; en el camino de Leibniz donde Dios se presenta como mónada máxima; y en el camino teológico-histórico que conduce a Dios como una «polidea» absoluta. Visto globalmente, la perspectiva se desplaza del nivel de la conciencia al de la historia donde las religiones no sólo aparecen en forma de vivencias específicas de la conciencia, sino también como formaciones históricas. En un manuscrito póstumo de 1930 (E III 10, pág. 19), Husserl habla de convergencia entre filosofía y teología: «En el infinito se solapan la filosofía (cada vez más concreta) y la teología que se vuelve cada vez más filosófica». Los apuntes no publicados de Husserl no van más allá de tales o parecidas insinuaciones. La «Arqueología de la conciencia religiosa» queda envuelta en una comprensiva historia de la razón (Bello, 1985).

En Heidegger, que se refiere directamente a las religiones positivas, en particular al cristianismo, se separan los caminos entre la filosofía y la teología. Como se puede leer al respecto en la ponencia de Marburgo, de 1927, la creencia se opone a la filosofía como «enemigo mortal», y este antagonismo implacable excluye totalmente cualquier forma de transición de una «filosofía cristiana», así como también la posibilidad de una «teología fenomenológica» (GA 9, 66). Posteriormente, la actitud de decisión (*Entscheidungshaltung*) de Kierkegaard deja lugar a una actitud de espera (*Wartehaltung*) inspirada por Hölderlin. En la carta sobre el humanismo, la cuestión acerca de lo que debemos llamar «Dios» y acerca de la esencia de la «deidad», se relega

a una «dimensión de lo sagrado» (*Dimension des Heiligen*) que queda cerrada sin el claro del Ser (GA 9, 351 y sig.). Lo religioso encaja en las complejas dimensiones de una historia del Ser.

De una fenomenología de la religión de configuración regional sólo se puede hablar ahí donde la cuestión acerca de lo sagrado y lo divino se desprende de su esquema trascendental y se sale del campo previo de la historia del Ser (*seinsgeschichtliches Vorfeld*). Éste es el caso del escrito de Scheler, *Vom Ewigen im Menschen* (1921, véase cap. 2.2). Pero su «fenomenología esencial de lo religioso», en su enfoque dirigido hacia el valor de lo sagrado, sigue hipotecada por una teoría esencialista de los valores. Esta hipoteca queda posteriormente sustituida por especulaciones de una filosofía de la vida (*lebensphilosophische Spekulationen*). Al final del escrito antropológico básico: *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928), se habla de un Dios en vías de constituirse (*werdender Gott*) cuya «gestación divina» (*Gottwerdung*) tiene lugar como penetración de espíritu y ansia (*Geist und Drang*) en el ser humano. Los mitos y las religiones se refieren a conceptos donde la «relación básica del hombre frente a la razón del mundo» (*Grundverhältnis des Menschen zum Weltgrund*) encuentra su expresión cambiante. De las fuentes de la primera fenomenología, en especial de las de A. Reinach, bebe también el filósofo báltico Kurt Stavenhagen (1885-1951). En su escrito publicado en 1925, *Absolute Stellungnahmen* (*Actitudes absolutas*), considera la posibilidad de «nóesis absolutas» y de «noémata absolutos», partiendo de actitudes entre humanos tales como adoración y amor que en cada caso apuntan hacia un máximo. No obstante, en otros escritos sobre la nación y la tierra (*Heimat*), el autor desarrolla una predisposición hacia los vínculos y los vínculos más estrechos con la tierra en sentido más estricto que mientras tanto se ha convertido en un concepto más que sospechoso.

Desde los años veinte, la fenomenología alemana ha venido ejerciendo una influencia creciente sobre la llamada *Escuela de Kioto*, aquella cuna de una fenomenología japonesa autónoma que tuvo sus inicios con el trabajo de K. Nishida, *Studie über das Gute* (1911). Hajime Tanabe y Shuzo Kuki, Yoshinori Takeuchi y Koichi Tsujimura establecieron contacto con Husserl y, sobre todo, con Heidegger, lo que no dejó de tener repercusión sobre el pensamiento filosófico-religioso de la Escuela de Kioto. En el intento de llegar a través de la experiencia inmediata a una «nada absoluta» carente de un Yo y de objetos, el retorno de Husserl a la experiencia intuitiva, corpórea, así como

la anulación de la creencia cósmica resultaron tan atractivos como el pensamiento del Ser inconcreto de Heidegger. Estos efectos no se limitaron a la Escuela de Kioto sino que han perdurado hasta el día de hoy.[19]

También en Francia la fenomenología de la religión tuvo efectos múltiples que en los tiempos presentes han venido adquiriendo formas nuevas, a veces extremadas. El fenomenólogo de la religión y teólogo Jean Hering (1890-1966), oriundo de Estrasburgo, tuvo sus orígenes aún en el círculo husserliano de Gotinga. En su escrito *Phénoménologie et philosophie religieuse* (1926) transformó la teoría de la esencia de Husserl y Scheler en un análisis de contenidos religiosos que dejó ciertas huellas en teólogos de Estrasburgo.

Después de la Segunda Guerra Mundial surgen, al margen de la fenomenología existencial de Sartre y de Merleau-Ponty —que en cuestiones de la religión adoptaron una posición de rechazo o de cautela—, formas de una fenomenología que casi perfectamente convergen en una fenomenología de la religión. Henry Duméry (1920) considera, en sus dos tesis de 1957, la teoría fenomenológica de la esencia y la constitución como etapas previas de una filosofía crítica de la religión que en la senda de una reducción henológica o apopática se eleva hasta las cumbres plotínicas del Uno. Frente a ello, Michel Henry (1922) escoge el camino interior de una fenomenología de la vida (véase cap. 7.6). La esencia de la aparencia se reduce a una vida preintencional de pura auto-afección donde la experiencia de sí-mismo y de Dios van coincidiendo, como en el Meister Eckhart, y donde la teoría de la experiencia pasa a ser experiencia pura. El predominio de la unidad (*Einheit*) frente a la multiplicidad (*Vielheit*), del sí-mismo frente a la otredad, de lo interior frente a lo exterior, coloca la religión en su positividad a tal distancia que sus encarnaciones históricas adquieren rasgos de degradación. Entre filosofía de la religión y ciencias de la religión histórico-culturales se abre un abismo que no se puede saber mediante una crítica de las formas de la religión positivas.

Es distinto en Paul Ricoeur y Emmanuel Levinas (véase cap. 7, 4-5).

19. En cuanto a las relaciones en el ámbito de la fenomenología de la religión entre la fenomenología de Friburgo y la Escuela de Kioto: Nitta/Tatematsu 1979, parte II, así como las indicaciones a modo de introducción a la antología de Ohashi, 1990. Acerca de la relación entre fenomenología y budismo: además las contribuciones de T. Isutzu e I. Yamaguchi en el volumen publicado por Y. Nitta, *Japanische Beiträge zur Phänomenologie*, Friburgo/Munich 1984.

Ahí todo aquello que suele denominarse religión nace de un campo previo a la ética. El recuerdo del hecho irreducible del Mal conduce en Ricoeur a que el planteamiento fenomenológico quede ampliado por una hermenéutica de referencias a símbolos, metáforas y textos. Ello adquiere finalmente formas de la religión, en el escuchar creyente de lenguaje y textos, sin que la diferencia entre un discurso autónomo filosófico y la creencia bíblica quede desdibujada (1990, 35-38).

En Levinas, el campo de la experiencia y de la interpretación del sentido no queda propiamente ampliado sino radicalmente abierto. El primer discurso que precede cualquier experiencia o revelación de la religiosas se redacta en un discurso de acusativo que nunca fue nominativo: *me voici*. Es el rostro del Otro que me llama a la responsabilidad. Este «nacimiento oculto de la religión en el Otro» (Levinas, en Casper, 1918 b, 112) no permite ninguna filosofía de la religión que estuviera desprendida de la ética. Al igual que en la Torá, la ley divina y la ley del prójimo (*mitmenschlich*) es una y la misma. Por consiguiente, hay un abismo entre lo santo como *saint* ético, con rostro, y lo sagrado, *sacré*, mítico de dioses sin rostro. No obstante, cabe la pregunta de si con la utilización directa de un lenguaje profético que me convierte en mero intérprete de aquello que pronuncio (ídem, 119), no se salta el espacio del logos, donde *saint* y *sacré*, lo santo y lo profano, la existencia creyente y «pre-creyente, es decir no creyente» (Heidegger, GA 9, 63) se delimitan y entran en disputa en el ámbito de sus distintas tradiciones, como si hablara *el* Otro, aquí y ahora.

Algunas ideas de Ricoeur y Levinas son retomadas por un grupo de trabajo, «Sprachgeschehen und Religion» («Lenguaje y religión») que se reúne en París bajo los auspicios de Bernhard Casper e intenta encontrar acceso fenomenológico a la religión a través de fenómenos específicos tales como la formación de ídolos y el nombramiento de Dios. La idea conductora consiste en pensar que cualquier decir corre el peligro de hacer callar mediante imágenes mostrables o nombres hechos el discurso del Otro, y que por otro lado la pluralidad del llamar-las-cosas-por-su-nombre lleva a que aparezca una pluralidad de locuciones no predicativas.[20] Pero el supuesto de un lenguaje de la re-

20. Los dos volúmenes publicados en 1981 por B. Casper, *Phänomenologie des Idols* y *Gott nennen*, donde participaron, además de Levinas y Ricoeur, también A. Halder, J. Reiter y M.M. Olivetti. Olivetti ha publicado en el *Archivio di Filosofia* toda una serie de compendios de conferencias, importantes bajo aspectos filosófico-religiosos, del *«Istituto di Castilli»* de Roma, y él mismo publicó un estudio crítico acerca de la relación entre religión y sociedad: *Analogia del soggetto*, Roma/Bari 1992.

ligión permite igualmente la siempre latente afirmación inversa de que toda habla y toda alegoría son *fundamentalmente* religiosas, y si fuese así, como filósofo ¿cómo se podría hablar a partir de ese fundamento?

Jean-Luc Marion (1946), uno de los integrantes de este grupo de trabajo, es además un investigador muy prestigioso de la metafísica y la teología de Descartes, y es quien ha ido más lejos en este sentido. En su distanciamiento en cuanto a la formación de ídolos que se plasma en su escrito *Idole et la distance* (1977), distingue estrictamente entre el ídolo mítico (εἴδωλον) que al igual que en un espejo sólo se deja ver a sí mismo, y un icono religioso (εἴκων) que al igual que el rostro invisible en Levinas hace que lo invisible se haga visible como tal: un «origen sin imagen primitiva» («*Ursprung ohne Urbild*») bajo cuya mirada nos hallamos (en Casper, 1981a, 126). Interpretando libremente a Levinas, se trata de un Dios sin Ser (*Dieu sans l'être*, 1982). En su escrito *Reduction et donation* (1989), Marion intenta como sea extraer de la fenomenología una inversión de mirada, recurriendo a una última reducción, yendo más allá de la reducción trascendental husserliana a la conciencia de los objetos, y de la reducción ontológico-existencial de Heidegger al *Dasein* o el Ser, respectivamente: bajo el lema «tanta reducción, cuanta donación», esta última reducción lo reduce todo a una «forma pura de la apelación», a lo dado de la «donación misma». Por interesante que pueda resultar el intento de una reducción a un supuesto que no parta simplemente de nosotros mismos, es cuestionable el intento de depurar este supuesto de cualquier materialidad y corporeidad, como si alguien pudiese «de alguna manera» responder a una «respuesta», como si una apelación realizada como pura y sin cualquier distinción no fuese una vez más un Algo, aunque un Algo carente de contenido. Lo que en la terminología de Levinas y de otros fenomenólogos se denomina «excedente», no es comprensible sin referencia a aquello que como tal se sobrepasa. Por consiguiente, nunca nos encontramos con una apelación inequívoca que *fundamentalmente* (*im Grunde*) nos excusara de cualquier respuesta. Un supuesto sin objeción posible se convierte en dictado. Frente a tal constricción del margen fenomenológico, Dominique Janicaud advierte —como ya hemos mencionado anteriormente (véase cap. 7.6)— de un «giro teológico» con miras a Henry, Marion y aun Levinas. Tal conversión de la religión de la fenomenología dejaría al mismo tiempo

también sin soporte la fenomenología de la religión. El hecho de que tales giros se presentan igualmente bajo ropaje secularizado es indicio, sin embargo, de que los fenómenos mismos ejercen una atracción que no puede dirigirse directamente hacia las vías de una teleología centrípeta de la razón.

Capítulo 11

LA FENOMENOLOGÍA EN EL ÁMBITO DEL MARXISMO

La situación de partida de la fenomenología y del marxismo no podría ser más opuesta. Mientras en Husserl el proceso de la constitución pasa del ego trascendental a la sociedad, en Marx toda producción se desarrolló sobre el fundamento de una sociedad, y mientras la conciencia en el primero es lugar puro del sentido, en el segundo no es otra cosa sino el ser consciente del «verdadero proceso de la vida». Si a pesar de ello se produce una controversia entre fenomenología y marxismo, será probablemente porque las perspectivas contrarias se cruzan en un campo en que «mundo de la vida», «proceso de la vida», «praxis de la vida», «existencia corpórea» (*leibliche Existenz*), «presente personificado» (*leibhaftige Gegenwart*) y «hombre personificado» se rozan y, algunas veces, incluso sintonizan. Sea cual fuere nuestra apreciación del final de esta controversia, la misma ha dejado huellas nítidas en la fenomenología.

La controversia puede adquirir formas distintas, desde un intercambio parcial hasta la fusión total o la separación radical. A los inicios de la fenomenología no les corresponde ninguna de las formas mencionadas. En la obra de Husserl, el nombre de Marx no aparece expresamente en ningún lugar. Algo distinto resulta el caso de Scheler que interpreta el marxismo en el sentido de un economismo y determinismo histórico al que intenta privar de soporte mediante la separación entre factores históricos ideales y reales, y mediante la alegación de un orden jerárquico suprahistórico.

Finalmente, en su carta sobre el humanismo, Heidegger hace la concesión de que el marxismo alcanza en la experiencia de la alienación una «dimensión esencial de la historia», es decir, la historicidad del Ser que permite un «diálogo fructífero» —una posibilidad de la que

carecen la fenomenología de Husserl y el existencialismo de Sartre (GA 9, 340). Si la fenomenología de la esencia opera por encima del marxismo, una interpretación a partir de la historia del Ser que sitúa al marxismo en la fase final de la metafísica, como forma planetaria del dominio técnico del mundo, opera a sus espaldas. Ahí ya se va acumulando materia inflamable para atizar la controversia, pero ésta tiene lugar en otro sitio.

1. *Alemania: la fenomenología de Friburgo y la Escuela de Frankfurt*

Los primeros escasos planteamientos para una controversia entre fenomenología y marxismo se pueden observar en la Alemania de la República de Weimar, en las relaciones entre la fenomenología de Friburgo y la primera Teoría Crítica. Max Horkheimer y Herbert Marcuse cursan estudios durante algún tiempo en Friburgo. En los años treinta, Horkheimer era uno de los pocos que tomaron conocimiento de la publicación del fragmento de *Krisis* de Husserl; en su estudio acerca de la teoría tradicional y crítica, Horkheimer reconoce a Husserl como aliado en la lucha contra el positivismo científico (1968, vol. II, 96). Ya anteriormente, Arnold Metzger, alumno de Husserl en Friburgo y amigo de Ernst Bloch, había acertado el sentir de la época en su *Fenomenología de la revolución* (*Phänomenologie der Revolution*) (escrita en 1919, publicada por primera vez en 1979), y Herbert Marcuse, con sus «Contribuciones para una fenomenología del materialismo histórico» («Beiträge zu einer Phänomenologie des historischen Materialismus») (1928, reeditadas en Marcuse/Schmidt 1973), una primera muestra de un marxismo de Heidegger, había establecido una relación entre la historicidad del *Dasein* y las formas históricas de una praxis material. En su posterior crítica de *El hombre unidimensional* (*Der eindimensionale Mensch*) (1964, 176), Marcuse se remonta, entre otras cosas, a la *Krisis* que él comprende como teoría genética del conocimiento «en cuyo foco de atención se halla la estructura histórico-social de la razón científica». Algo parecido se puede escuchar simultáneamente en Italia, pero en Alemania se trata de voces aisladas. El dialéctico crítico Theodor W. Adorno conocía a Husserl por su tesis doctoral (G. Sch., vol. 1) y percibía claramente el enorme potencial del pensamiento husserliano donde lo general se busca *en lo singular* (*im Einzelnen*) y donde éste no se sujeta a aquél (*Negative*

Dialektik, 1966, 162); pero, globalmente, predomina una actitud de rechazo, un rechazo de la teoría del conocimiento frente a Husserl en la *Metakritik der Erkenntnistheorie* (1956, con trabajos previos de los años treinta), un rechazo de la crítica ideológica frente a Heidegger y los heideggerianos en *Jargon der Eigentlichkeit* (1964). Difícilmente esta crítica precipitada permitía prever la materia inflamable antes mencionada. Posteriormente, ésta queda despolemizada en Jürgen Habermas. La fenomenología, al igual que el marxismo, nos facilita elementos para una teoría social anclada en otro terreno, o sea, en supuestos de validez articulados verbalmente.

2. *Francia: fenomenología existencial y marxismo humanista*

El primer escenario de una verdadera controversia lo es Francia donde Husserl y Heidegger, Hegel y Marx van teniendo efecto conjuntamente. La simbiosis entre ambas vertientes la preparó Alexandre Kojève (1902-1968) que en los años treinta en sus lecciones sobre Hegel traduce la fenomenología hegeliana del espíritu en una historia de la humanidad marcada por el trabajo y la lucha. Kojève desarrolla una antropología donde se fusionan rasgos heideggerianos y marxistas. La simbiosis se ve favorecida por Jean Hyppolite (1907-1968) que como intérprete de Hegel tiende reiteradamente puentes no sólo hacia Marx sino también hacia la fenomenología y la filosofía existencial (*Figures de la pensée philosophique*, 1971).

Sin embargo, el acercamiento entre fenomenología y marxismo es, en primer lugar, obra de Jean-Paul Sartre y Maurice Merleau-Ponty. Ya la obra de Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción* (1945), contiene elementos de una filosofía de la praxis social. La disputa acerca de las cosas y los Otros tiene sus raíces en una socialidad vivida cuyas iniciativas anónimas no obedecen ni a imposiciones objetivas ni a proyectos conscientes. La existencia de clases no es ni una situación de clase objetiva ni una conciencia de clase subjetiva. De este modo, reza el preámbulo de la obra mencionada: «Lo que afirma Marx, o sea, que la historia no camina sobre la cabeza, es correcto pero no es menos correcto decir que tampoco piensa con los pies». Este ni-ni, en el escenario político se convierte en la doble resistencia contra un moralismo de principios y valores puros, por un lado, y contra un pragmatismo de necesidades objetivas puras, por otro lado. En un primer

momento, en *Humanisme et terreur* (1946) y *Sens et non-sens* (1948), la «lógica de la historia» se halla aún bajo el signo de un «estado privilegiado» que cabe esperar «que le confiera sentido al Todo» y que se plasma en el proletariado como la idea eficaz de una «verdadera coexistencia» (1946, 120, 166, al. 156, 198), pero en 1955, en *Les aventures de la dialectique*, Merleau-Ponty se despide definitivamente de cualquier visión terminante. La historia ahora constituye un campo abierto delimitado donde hay sentido pero sin ser *el* sentido, progresos pero no *el* progreso; la verdad es una *verité à faire*. Al igual que el discurso (*das Reden*), también la actuación (*das Handeln*) es siempre directa, transmitida a través de estructuras simbólicas. La lección recibida por Merleau-Ponty por los marxistas vuelve a éstos, después de sufrir una transformación fenomenológica. Claude Lefort, encargado del legado de Merleau-Ponty, y Cornelius Castoriadis han sacado de ahí las correspondientes lecciones en su filosofía política. Merleau-Ponty finalmente incorpora también al marxismo en su re-pensar ontológico, no abandonando la matriz de la historia pero manteniendo alejado cualquier tipo de antropo-centrismo (1964, 328, al. 344; prólogo para *Signes*, 1960). En lo que a su vez concierne a Jean-Paul Sartre, empieza de modo distinto que Merleau-Ponty; concretamente, con una filosofía existencial aparentemente anárquica, y también termina de modo distinto, es decir, con una antropología marxista que integre al existencialismo como fermento. Sin embargo, la «lógica de la libertad», que desarrolla en su *Crítica de la razón dialéctica* (1960), adolece del hecho de que la mera transformación de las categorías de la existencia en las de la praxis no cambia nada decisivo en cuanto al punto de partida individualista. Las descripciones de la praxis social no hacen más que evidenciar una lucha desesperada contra la inercia, la superficialidad y la alienación (*Trägheit, Äusserlichkeit und Entfremdung*) que ella misma se ve condenada a un «fracaso ontológico».

A los intentos de acercamiento por parte de la fenomenología y la filosofía existencial le corresponden algunos intentos dispersos e indecisos del otro lado. Un caso particular lo constituye el filósofo vietnamita Tran Duc Thao que después de un exhaustivo estudio de los textos husserlianos presenta, en 1951, un trabajo acerca de la *Phénoménologie et matérialisme dialectique* que, no obstante, termina en un simple darle la vuelta a la página: de Husserl a Marx, de la constitución de la conciencia, en que la realidad se esfuma en impresiones, al «verdadero proceso de la vida» donde surge a través de la transfor-

mación humana de la naturaleza. Otro marxista, Henri Lefebvre (1905-1991), es el primero en retomar desde la perspectiva marxista uno de los temas preferidos de la fenomenología social, el tema de la cotidianidad. En su *Critique de la vie quotidienne,* de 1947, que en su patetismo aún refleja el existencialismo de la posguerra contra el cual lucha, la cotidianidad constituye el punto de intersección de las condiciones sociales y las necesidades individuales. La crítica que se basa en el contraste entre la miseria y la riqueza de la vida, entre lo ordinario y lo extraordinario, se orienta todavía en el «hombre total». En su posterior obra *La vie quotidienne dans le monde moderne*, de 1968, se constata un desencanto: el sujeto ha venido transformándose cada vez más sólidamente en objeto de la organización social. El autor que invoca la «humilde razón de la vida cotidiana», mientras tanto se ha acercado a la fenomenología. Algo parecido sucede en el caso de Jean-T. Desanti (1914), anterior ideólogo máximo del PCF, que en su escrito *Phénoménologie et praxis* (1963) busca en una praxis comprensiva, una salida de las aporías de la fenomenología de la conciencia, pero que mientras tanto en su epistemología prevé un lugar también para Husserl y Merleau-Ponty (en Métraux/ Waldenfels, 1986) y se contenta con *rationalités locales*. Finalmente, cabe mencionar al griego de nacimiento Kostas Axelos (1924), integrante del grupo «Arguments» formado en 1956, que en 1961, con su escrito *Marx penseur de la technique* se inclina hacia la línea de Heidegger y Eugen Fink; la época planetaria se halla bajo el signo de un juego cósmico heraclitiano (*Heraklitisches Weltspiel*) que deja detrás de sí la técnica y la política en sentido tradicional. Cuando Louis Althusser en 1965 a través de *Pour Marx* y *Lire le Capital* batallaba contra el humanismo blando del marxismo y de sus aliados fenomenológicos, en el campo contrario ya desde hace mucho tiempo algo se estaba moviendo. También el libro singular sobre Marx escrito por Michel Henry que con retraso se publicó en 1976 y donde Marx y Husserl se unen en una ontología crítica de la vida, no cabe en el esquema sencillo de humanismo y antihumanismo; con todo, la interpretación del materialismo histórico como «teoría trascendental de la historia» al fin y al cabo parece que nuevamente desemboca en una historicidad desmaterializada (*entmaterialisierte Geschichtlichkeit*). La reflexión acerca del sentido de lo político que desde entonces ha venido extendiéndose, de cualquier modo sigue otros derroteros, también ahí donde esté aliada con la fenomenología (véase cap. 7.6).

3. *Italia: la crisis de la ciencia y de la sociedad*

En Italia, otro escenario de la disputa entre fenomenología y marxismo, la situación de partida es diferente. Ahí, el terreno común no lo crea la forma concreta de mezcla de la fenomenología existencial sino la visión de una fenomenología de la renovación vital proclamada por Enzo Paci, donde deben participar todas las fuerzas culturales, incluso el marxismo. El texto de referencia central es *Krisis*, publicado en 1954, que practicamente no desempeña ningún papel importante en el debate francés, iniciado mucho antes. Con su obra publicada en 1963 *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, Enzo Paci escribe una especie de continuación de la *Krisis*. El libro se publicó en 1972 traducido al inglés y llevó al italo-americano Paul Piccone a publicar la revista *Telos*. Ahí la fenomenología y el marxismo convergen en el significado que tiene el hombre y que confiere a las cosas. La intencionalidad de Husserl no se piensa primariamente a partir de la imaginación sino a partir de las necesidades o de la «intencionalidad de las pulsiones» (*Triebintentionalität*) como se diría en los últimos manuscritos de Husserl. Con ello, el «verdadero campo de las decisiones» (Hua, VI, 212) se traslada de la psicología a la economía política, y la crítica de Husserl del objetivismo de las ciencias se alía con la lucha marxista contra la objetivización (*Verdinglichung*) de las condiciones humanas y el carácter fetichista (*Fetischisierung*) de las formas institucionales. La *Epokhé* adquiere rasgos revolucionarios como motor de la autoliberación del hombre vinculada a sus necesidades genuinas y que le devuelve su mundo de la vida. El esfuerzo por una síntesis entre fenomenología y marxismo llena las páginas de la revista *Aut Aut* de los años sesenta y setenta. Al lado de Enzo Paci encontramos a Giuseppe Semerari (1922) que en sus escritos *Scienza nuova e ragione* (1961) y *La lotta per la scienza* (1965) recoge la idea de Husserl de una nueva ciencia del mundo de la vida, y también a Pier Aldo Rovatti (1942) que en su escrito *Critica e scientificità in Marx* (1973) responde al «scientismo» de Althusser mediante una lectura fenomenológica del *Capital*. No obstante, caben dudas si un comunismo como «collettività di uomini concreti», como lo formula Paci en 1963 en *Aut Aut*, no se aleja excesivamente de la espesura cotidiana y de la dureza de las instituciones.

4. *Europa del Este y Centro-Este: la fenomenología como fuerza opuesta al marxismo real existente*

Tales dudas se ven incrementadas cuando pisamos el escenario de Europa del Este y Centro-Este donde la fenomenología frecuentemente tuvo que imponerse *contra* un «marxismo real existente». Ello sucede sobre todo en aquellos países donde la fenomenología tenía una tradición premarxista, como por ejemplo en la Unión Soviética, donde en 1909 se publicó la primera traducción de las *Investigaciones lógicas* (*Logische Untersuchungen*). Ahí sobre todo Gustav Spet (1879-1940), discípulo de Husserl de los tiempos de Gotinga (véase cap. 2.1) cuyos escritos sólo muy recientemente se publicaron en inglés y alemán, y Aleksej Losev (1870-1965) han reflejado en sus trabajos sobre fenomenología lingüística y poética las ideas del Husserl de la primera época (Haardt, en Ph.F. *21, 1988* y *1992*). Spet introdujo las ideas de Husserl en el círculo de lingüistas de Moscú al que pertenecían entre otros Michail Bachtin y Roman Jakobson. Las persecuciones estalinistas de las que también Spet fue víctima, interrumpieron esos trabajos, pero desde los años sesenta se ha podido observar un nuevo despertar del interés en la fenomenología (Ionin, en Grathoff/Waldenfels, 1983).

Hay una relación especial entre la fenomenología y Checoslovaquia. En Moravia se encuentra el lugar de nacimiento de Husserl, Bernard Bolzano es uno de sus primeros inspiradores, y desde sus tiempos de estudiante le une una estrecha relación con el filósofo y presidente de Estado, Thomas Masaryk. Cuando en 1935 sus conferencias sobre la *Krisis* le llevaron a Praga, ahí es recibido por Jan Patocka (1907-1977) que también había estudiado en Friburgo y que mientras tanto es considerado uno de los fenomenólogos más importantes del Este, juntamente con Ingarden. Sus obras seleccionadas que ahora en buena parte existen también en versión alemana, comprenden dos tomos de escritos fenomenológicos. El primer tomo (1990) contiene su tesis doctoral publicada en 1936 en lengua checa, y en 1976 en lengua francesa: *El mundo natural como problema filosófico* (*Die natürliche Welt als philosophisches Problem*). Ahí se desarrolló por primera vez sistemáticamente el motivo del mundo de la vida, incluyendo aspectos lingüísticos en cuya elaboración se hace notar la influencia del círculo de lingüistas de Praga. Como gran ventaja de esta concepción de orientación práctica se vislumbra ya entonces: el amplio horizonte histórico que va desde las tradiciones nacionales de un Comenius (a cuya

investigación Patocka ha contribuido decisivamente), pasando por el idealismo alemán, hasta llegar a los griegos. En numerosos ensayos sobre la filosofía del arte, de la lengua y de la historia, el autor —en destacada proximidad a Hannah Arendt— procura recuperar el horizonte histórico universal que se había abierto en el simultáneo despertar de la humanidad en una vida filosófica y política en Grecia. Aun la eidética husserliana que defiende frente a la crítica de Adorno (Escr. Fen. II, 526 y sigs.), se integra en la dinámica de una razón abierta. Con el tiempo, sin embargo, se incrementa la distancia en cuanto a Husserl y su supuesto trascendental. El mundo como horizonte donde todo aparece requiere una «fenomenología asubjetiva» que nos aproxima a Heidegger, aunque con provisiones inequívocas. *El movimiento de la existencia humana* (*Die Bewegung der menschlichen Existenz*), así reza el título del segundo tomo de los escritos fenomenológicos (1991, Prólogo, 17 y sigs.), se interpreta en la temporalidad y la socialidad como triple movimiento vital (*dreifache Lebensbewegung*): como aceptación del *anclaje* en un mundo tradicional, como *controversia* luchadora con las cosas en el presente, y finalmente como la reiterada *conquista* de metas universales de verdad (*universale Wahrheitsziele*) que encuentran su lugar ya no en el mundo sino en sus confines. La resistencia «herética» frente a todas las doctrinas históricas que resulta de tal perspectiva (1988), convierte a Patocka en persona *non grata* primero a los ojos de los nazis, y posteriormente de los comunistas. Muere en 1977, después de una serie de interrogatorios a los que fue sometido posteriormente a la publicación de la *Carta 1977* redactada por él. Fue también Patocka quien familiarizó con la fenomenología al marxista Karel Kosík (1926) que más tarde igualmente fue víctima de persecución. La *Dialéctica del concreto* (*Dialektik des Konkreten*) (ch. 1963) representa el intento más significativo de aprovechar para una teoría de la dialéctica abierta y de la praxis histórica la teoría husserliana de la constitución y, con ciertas reservas, la filosofía heideggeriana de la preocupación. Un capítulo importante trata de la vida cotidiana y la alienación de ésta que se explica con la separación entre cotidianidad e historia. También aquí la «cosa misma» es la totalidad del mundo a ser revelado históricamente, y del hombre que existe en el mismo. Discípulo de Patočka y Kosík es el sociólogo y experto en Schütz, Ilja Srubar que ahora vive en Alemania.

En Polonia, la fenomenología creó raíces sobre todo gracias a la labor de Roman Ingarden (véase cap. 2.3). También llamó la atención

de marxistas críticos, especialmente de Leszek Kołakowski (1927) que con su renuncia al marxismo omnipotente hizo posible un espacio para otro pensamiento y también para un tipo de fenomenología abierta. Desde luego, Kolakowski ve el supuesto de Husserl como uno de los intentos de salvar en el *Cogito* una forma laica de la revelación y de salvaguardar, lado a lado con los «sacerdotes» el absoluto, en vez de cuestionarlo al igual que lo cuestionan los «inocentes» (1960, cap. final). El posterior ensayo *Husserl and the Search for Certitude* (1975, al. 1977) adolece, a pesar de toda su agudeza, de una comprensión unilateral de la fenomenología. De la Escuela de Cracovia de Ingarden proviene Josef Tischner (1931) que, como mentor espiritual del movimiento Solidarnosc, en la controversia con el marxismo dominante y recogiendo aspectos de Max Scheler, ha venido desarrollando principios básicos de una ética del trabajo y de la solidaridad. Tiene peso filosófico especial su obra publicada en lengua alemana en 1989, *Das menschliche Drama* (*El drama humano*) que retoma de modo autónomo la ética del Otro de Levinas.[21] Al hombre como ser dramático le corresponde el tiempo dramático como entramado de relaciones intersubjetivas, la apertura intencional hacia la Tierra como escenario de lugares humanos, tales como el hogar, el taller, el templo y el cementerio, así como la apertura en el diálogo hacia los supuestos del Otro. Mientras tanto, la fenomenología en Polonia, que tuvo que desarrollarse bajo condiciones políticas difíciles, ha encontrado en las nuevas generaciones una amplia base de trabajo, incluyendo específicamente las ciencias sociales (Krasnodebski, en Grathoff/ Waldenfels, 1983).

Y nos encontramos con una situación distinta en Hungría. Ahí hubo impulsos del último Lukács, en el sentido de repensar el mundo de la cotidianidad y el papel del individuo en la sociedad. En el ámbito de la llamada Escuela de Budapest que en los años sesenta encontró una plataforma importante en la revista *Aut Aut*, fue sobre todo Mihály Vajda (1935), autor de dos monografías húngaras sobre Husserl, quien provocó el diálogo entre fenomenología y marxismo (*Aut Aut*, n. 127; Lukács, Heller et al., 1975).

Para concluir este repaso, cabe mencionar Yugoslavia donde la apertura del pensamiento marxista posibilitó igualmente la aceptación de

21. Ya en Ortega y Gasset podemos leer que la definición del Hombre como *res cogitans* se debe sustituir por la de *res dramatica* (*Obras completas*, VIII, 52).

ideas fenomenológicas. En el grupo *Praxis*, que desde 1964 hasta su prohibición publicó una revista de idéntico nombre que además encontró en la Escuela de Verano de Korčula su marco internacional para el diálogo, los impulsos para una «praxis revolucionaria» salieron sobre todo de Heidegger (Petrovic, 1969). Ante Pazanin (1930), discípulo de Landgrebe, organizó en los años de 1975 a 1978, en la ciudad de Dubrovnik, conjuntamente con Jan M. Broekman y Bernhard Waldenfels un curso de «Fenomenología y marxismo» con numerosa participación del Este y del Oeste, entre ellos Fred R. Dallmayr, Ludwig Landgrebe, John O'Neill, Paul Ricoeur, Marek Siemek y Mihály Vajda (Waldenfels *et al.*, 1977-1979). Como reza el prólogo para el primer tomo de *Fenomenología y marxismo* (*Phänomenologie und Marxismus*), no se trataba de encontrar a cualquier precio una síntesis, sino de establecer un campo de diálogo y de experimentos. Ello incluye también —y es cada vez más obvio— cargas posteriores comunes. El supuesto de una totalidad de la razón histórica por un lado, y de una teleología de razón y sentido por otro lado, cuya realización se confía a una instancia finita, resulta igualmente cuestionable acá como allá. Si el marxismo fracasó debido a tal supuesto desmesurado, entonces quizá porque experimentó aquello que le fue ahorrado a más de una filosofía, es decir, la desgracia de verse realizada.

Capítulo 12

LA FENOMENOLOGÍA FRENTE A SUS LÍMITES

Desde que existe, la fenomenología se ve acompañada de figuras en la sombra que se muestran a veces seductoras, a veces amenazadoras, que la comprometen, la enriquecen, la retan. Pero tales retos normalmente se mantienen dentro de ciertos límites. Al positivismo, Husserl le podía hacer frente con la fenomenología como «auténtico positivismo». Las nuevas tendencias en ontología, antropología filosófica, filosofía de la existencia o hermenéutica tenían tantas cosas en común con la fenomenología que lo diferente, lo distinto podía ser resuelto mediante adjetivos: como ... fenomenología ontológica, existencial, hermenéutica ... . aun la filosofía analítica marca un contraste más bien metódico que de modo alguno tiene que acabar en oposición aguda. Y en lo que concierne al marxismo, la búsqueda de nuevas metas comunes se desarrollaba en un entorno de difícil acceso pero no terminaba en el vacío. Lo mismo no se puede decir en cuanto al desafío planteado por el estructuralismo del que vamos a hablar a continuación y para finalizar esta exposición.

1. *El desafío del estructuralismo*

Fue Paul Ricoeur quien en *Le conflit des interprétations* (1969) habló de un «desafío planteado por la semiología». No obstante, cabe distinguir entre una variante oriental y otra occidental del estructuralismo. La variante oriental que llegó al Oeste desde el formalismo ruso a través del estructuralismo de Praga, y que ahí sobre todo se conoció debido a la labor de Roman Jakobson, de ninguna manera estaba en oposición frente a la fenomenología de Husserl; todo lo contrario, las

Investigaciones lógicas (*Logische Untersuchungen*) formaban parte durante toda una vida de los compendios filosóficos fundamentales de Jakobson (Holenstein, 1976). Este gran investigador lingüístico no vio ningún motivo para sacrificar las intenciones de significación del orador y del oyente en aras de estructuras lingüísticas formales o, para ir más lejos aún, de un simple «significar distinto» (*Andersbedeuten*) de los fonemas. Elmar Holenstein, que de muchas maneras se ha dedicado a la relación entre Husserl y Jakobson, incluso llegó a titular su monografía de 1975 *El estructuralismo fenomenológico de Roman Jakobson.* Cabe añadir que en el estructuralismo del Este, a diferencia de F. de Saussure, predominan los procesos de estructuralización frente a los sistemas estructurales existentes. Todo ello lo volvemos a encontrar en la teoría lingüística de Karl Bühler, pero sobre todo en el investigador lingüístico holandés Henrik J. Pos (1898-1955), quien fue discípulo de Rickert y Husserl, y que contribuyó al número conmemorativo de Husserl de la *Revue internationale de Philosophie*, de 1939, con un artículo titulado «Phénoménologie et linguistique» en que Husserl remonta las construcciones de la lingüística a la experiencia de un *sujet parlant* y la capacidad lingüística creativa de éste. Merleau-Ponty tenía conocimiento de todo ello y lo toma en consideración expresamente en su fenomenología del habla. De esta manera, se vieron facilitados considerablemente los contactos con Lévi-Strauss y Lacan. De ninguna manera los fenomenólogos defensores acérrimos del ver y los estructuralistas defensores acérrimos del hablar estaban enfrentados como enemigos irreconciliables. Hasta aquí se puede hablar, con Elmar Holenstein y en continuación de la serie de variaciones antes mencionada, de una «fenomenología estructural».

El estructuralismo sólo se convierte en desafío cuando deja de limitarse a un método *formal-científico* y tampoco se limita a la aplicación de un modelo general *semiológico*, y empieza a reclamar para sí supuestos *filosóficos* (Descombes, 1979, 100 y sigs.). Esto es lo que sucede en los años sesenta cuando empiezan a desmoronarse los fundamentos mismos de la fenomenología: la pureza del sentido, la concentración en un sujeto, la continuidad de la historia, la integridad de una sola razón (*die Ganzheit einer Vernunft*) —y el Hombre como alfa y omega de todo este acontecer. Sin embargo, tal como podemos leer en la ponencia programática de Derrida *Les fins de l'homme*, de 1968, no se puede tratar de sustituir el sentido por un sistema, sino más bien antes de «determinar la posibilidad de sentido partiendo de una orga-

nización «formal» que en sí misma carece de sentido» (1972, 161). Esta reducción *del* sentido entra en conflicto con la reducción husserliana *al* sentido, y también con la cuestión heideggeriana acerca del sentido de cualquier Ser. Se convierte en pura antifenomenología cuando las estructuras tienen la última palabra. Es interesante constatar que Claude Lévi-Strauss, Jacques Lacan, Roland Barthes, Louis Althusser, Gilles Deleuze y Michel Foucault —los bastante variopintos protagonistas de este nuevo pensamiento— rechazan casi unánimemente el rótulo de un estructuralismo, y se puede mostrar que esta antifenomenología, tanto en lo concerniente a sus condiciones como en cuanto a su evolución, debe comprenderse como transformación de la fenomenología (Waldenfels, 1983, cap. VII). No obstante, ahí donde degenera en antifenomenología *pura* —como sucede en parte— surge la amenaza de un «totalitarismo estructuralista» del que Derrida advirtió a tiempo (*L'écriture et la différence*, 1967, 88).

2. *Las desconstrucciones de Jacques Derrida y las lindes de la fenomenología*

Un desafío sólo se convierte en realmente provocativo cuando al desafío externo le corresponde otro interno. El susodicho estructuralismo que como moda desde hace mucho tiempo dejó de tener influencia, sigue siendo desafío siempre y cuando las muy habladas estructuras constituyan síntomas de una otredad y de una extrañeza que se anuncian en lo propio y lo familiar y que no pueden ser abarcadas mediante ninguna ampliación de la razón. Para una fenomenología que no se autoabandona sencillamente a sí misma, tal desafío sólo puede partir de las extrañeces (*Befremdlichkeiten*) de las «cosas mismas». De hecho, mucho de lo que hemos encontrado en el Merleau-Ponty de los últimos años, así como en Levinas, y que de un modo distinto se puede comprobar en Blanchot, Lacan o Foucault, apunta en tal dirección.

Sin embargo, el mérito le corresponde a Jacques Derrida (1930) quien al revisar los textos clásicos de la tradición, inclusive la tradición fenomenológica de Husserl y Heidegger hasta Levinas, ha detectado los ganchos de la otredad. Esta labor de doble filo de la «desconstrucción» se puede caracterizar —parafraseando el título de uno de sus libros— como *fenomenología marginal* (y hermenéutica marginal),

siempre y cuando uno esté dispuesto a incluir los lindes en el tema y en el texto. En el contexto que aquí nos ocupa, tienen relevancia particular dos de los primeros textos: el extenso comentario publicado en 1962 sobre «Del origen de la geometría» («Vom Ursprung der Geometrie») de Husserl (Suplemento III de la *Crisis*), publicado en alemán con el título *Husserls Weg in die Geschichte am Leitfaden der Geometrie*, así como *La voix et le phénomène*, de 1967. Hay que añadir el escrito redactado ya en 1953/1954 y publicado en 1990 bajo el título *Le problème de la genèse dans la phénoménologie de Husserl*. Constituye testimonio de que la lectura «desconstructiva» de Derrida no se ahorró de ninguna manera la lectura de los «textos mismos», aunque —como reza el prólogo posterior— se haya infiltrado en esta primera lectura una «complicación primitiva del origen, una contaminación inicial de lo sencillo, una desviación inaugural», al igual que un virus que despierta los anticuerpos. Derrida no corrige el planteamiento trascendental de Husserl, concretándolo y corporeizando la conciencia trascendental, más bien lleva el motivo trascendental hasta sus últimas consecuencias, sobrepasándose de este modo a sí mismo. El escrito que según Husserl convierte el sentido en repetible y accesible generalmente, *al mismo tiempo* lo entrega a la ofuscación y al olvido, y la voz, la «guardiana del presente» a través de la cual el presente vivo *se dice diciendo* ella *algo*, ya es desde siempre eco y huella de un Otro (*Nachklang und Spur eines Anderen*). La ausencia en la presencia, este retardo temporal y este desfase temporal que Derrida llama *différance*, tiene como consecuencia que aquello que se muestra al mismo tiempo no se muestra. Una de las ventajas de esta intensa lectura de Husserl consiste en devolvernos de *otra manera* a los textos de Husserl.[22]

Ahí, Derrida da con posibilidades e imposibilidades de la fenomenología cuyos vestigios hemos podido encontrar también en otras partes. No se trata de la sustitución de los fenómenos por algo distinto, por expresiones verbales, regulaciones estructurales o ficciones, sino se trata de desplazamientos dentro de la fenomenalidad de los fenómenos mismos, de un mestizaje (*Durchsetzung*) de lo visible con lo invisible e inconcebible, de posibilidades permanentes de un ver distinto cuya otredad (*Andersheit*) no puede ser recuperada eidética, trascendental o hermenéuticamente. Esta fenomenología de lo Otro y de lo Ajeno tendría que ocuparse de fenómenos cuyas sombras recaen sobre su propio logos. Pero sigue planteándose la pregunta de dónde

proviene el desasosiego que emana de aquello que se nos escapa. Este desasosiego ya no sólo está relacionado con ver y no ver, ni tampoco sólo con el decible y el indecible, sino con desafíos y exigencias que salvaguardamos dándoles respuesta, aunque esta respuesta sea un «mirar, escuchar respondiendo» (*antwortendes Hinsehen, Hinhören*) (Hua, XV, 462).

22. Estas posibilidades las aprovecha Rudolf Bernet, sobre todo partiendo de la problemática del tiempo; véanse sus artículos en: *Ph.F* 14 (1983), 18 (1986), su introducción a una edición científica de los textos husserlianos acerca del tiempo (Meiner 1985), así como su prólogo para la edición alemana del escrito introductorio de Derrida: *Husserls Weg in die Geschichte* ... (1986). En contraposición, Claude Evans, en una contralectura de textos de Husserl, acusa a Derrida de un constante *misreading* (J. Claude Evans, *Strategies of Deconstruction. Derrida and the Myth of the Voice*, Minneapolis/Oxford, University of Minnesota Press, 1991). Esta contralectura puede aceptarse como reacción unilateral frente a un «desconstructivismo» excesivamente presente en algunos lugares, especialmente en Estados Unidos, y que se preocupa de forma totalmente insuficiente por los planteamientos y los requerimientos de los textos a ser destruidos, con lo cual está condenado a acabar en un simple juego de textos, lo cual no está a la altura de la labor peculiar de Derrida al tratar el texto.

Bibliografía

La siguiente recopilación bibliográfica que se limita a textos eminentemente fenomenológicos o de importancia para la fenomenología, representando al mismo tiempo sólo una selección de los mismos, obedece criterios pragmáticos en cuanto a su utilidad. Se inicia con una primera sección de *textos globales y generales* (A) y de *volúmenes de conferencias* internacionales (B); a continuación, un listado de distintas *temáticas específicas* (C) que corresponde a la organización del libro por capítulos. En la mayor parte de los casos, las referencias generales preceden las referencias específicas. La literatura considerada secundaria se menciona conjuntamente con los textos primarios, marcándola mediante incisión. Las referencias y menciones múltiples no siempre evitables tienen que ver con el hecho de que tanto autores como obras frecuentemente aparecen en distintos apartados. En caso de duda, se da preferencia a aquellos apartados donde las correspondientes contribuciones tienen mayor peso. La sección D ofrece indicaciones adicionales referentes a algunas *revistas y colecciones* representativas, mientras que en la sección E se intenta presentar otros *horizontes internacionales e interculturales*.

Abreviaciones utilizadas frecuentemente:

Hua:	*Husserliana*, La Haya, 1950 y sigs.
Ph.:	Colección *Phaenomenologica*, La Haya, 1958 y sigs.
Ph.F.:	*Phänomenologische Forschungen*, Friburgo, Munich, 1975 y sigs.
Ph.-Ps.F.:	*Phänomenologisch-Psychologische Forschungen*, Berlín, 1973 y sigs.
H./G.:	Herzog, M./Graumann, C.F. (edición a cargo de), *Sinn und Erfahrung*, Heidelberg, 1991.

A. *Textos globales y generales*

Sepp, H. R. (publicado por encargo del Husserl-Archiv, Friburgo), *Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung*, Friburgo/Munich, 1988. [Volumen documental con motivo de una exposición conmemorativa; ofrece una visión global ilustrativa de la primera fase del movimiento fenomenológico hasta 1940.]

Spiegelberg, H., *The Phenomenological Movement* (Ph. 5/6), La Haya, 1960, 3.ª ed., en colaboración con K. Schuhmann, 1982. [La hasta ahora más completa introducción histórica.]

—, *The Context of the Phenomenological Movement* (Ph. 80), La Haya, 1981. [Paralipómena al gran volumen de introducción.]

Ströker, E./Janssen, P., *Phänomenologische Philosophie*, Friburgo/Munich, 1989. [Representación sistemática en el marco del *Handbuchs Philosophie* «Manual de Filosofía».]

Waldenfels, B., *Phänomenologie in Frankreich*, Francfort del Meno, 1983. [Especialmente en cuanto al área francesa.]

Zecchi, S., *La fenomenologia dopo Husserl nella cultura contemporanea*, 2 vols., Florencia, 1978. [Documentación comprensiva con muchas indicaciones de fuentes.]

B. *Volúmenes de conferencias internacionales*

Problèmes actuels de la phénoménologie, Actes du Colloque international de phénoménologie, Bruselas, 1951, edición a cargo de H. L. Van Breda, París, 1952.

Husserl, Cahiers de Royaumont, Philosophie, III, París, 1959. [Conferencia de 1957.]

Husserl und das Denken der Neuzeit, Akten des zweiten Internationalen Phänomenologischen Kongresses, Krefeld, 1956, edición a cargo de H. L. Van Breda y J. Taminiaux (Ph. 2), La Haya, 1959.

Vérité et vérification / Wahrheit und Verifikation, Akten des vierten Internationalen Kolloquiums für Phänomenologie, Schwäbisch Hall, 1969, edición a cargo de H. L. Van Breda (Ph. 61), La Haya, 1974.

Die Münchener Phänomenologie, Vorträge des Internationalen Kongresses in München 1971, edición a cargo de H. Kuhn, E. Avé-Lallemant y R. Gladiator (Ph. 65), La Haya, 1975.

C. *Temáticas específicas* (monografías)

C1. *Área de habla alemana y holandesa/flamenca* (ref. a caps. 1-6)

Textos globales y generales:

Gadamar, H.-G., «Die Phänomenologische Bewegung», en *Kleine Schriften III*, Tubinga, 1972, págs. 150-189.
Husserl, Scheler, Heidegger in der Sicht neuer, Quellen (Ph. F. 6/7), 1978.
Klassiker der Philosophie, edición a cargo de O. Höffe, vol. II, Munich, 1981: capítulo sobre Husserl de K. Held, sobre Heidegger de G. Haeffner. [Buena orientación inicial.]
Struyker-Boudier, C.E.M. (con la colaboración de S. Ijsseling y H. Struyker-Boudier), «Phänomenologie in den Niederlanden und Belgien», en *Ph.F.* 10, 1980, págs. 146-200.

Temáticas específicas:

Becker, O., *Dasein und Dawesen*, Pfullingen, 1963.
Pöggeler, O., «Hermeneutische und mantische Phänomenologie», en Pöggeler (edición a cargo de), *Heidegger*, Colonia, Berlín, 1969.
Más bibliografía en C 5 (7).
Blumenberg, H., *Wirklichkeiten in denen wir leben*, Stuttgart, 1981.
—, *Lebenswelt und Lebenszeit*, Francfort del Meno, 1986.
Boehm, R., *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie*, vols. I y II (Ph. 26, 83), La Hayá, 1968/1981.
Brand, G., *Die Lebenswelt*, Berlín, 1971.
Conrad-Martius, H., *Schriften zur Philosophie*, 3 vols., edición a cargo de E. Avé-Lallemant, Munich, 1963-1965.
Fellmann, F., *Gelebte Philosophie in Deutschland*, Friburgo/Munich, 1983.
Fink, E. *Sein Wahrheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs* (Ph, 1), La Haya, 1958.
—, *Studien zur Phänomenologie 1930-1939* (Ph. 21), La Haya, 1966.
—, *Nähe und Distanz*, Friburgo/Munich, 1976.
—, *VI. Cartesianische Meditation*, 2 vols., edición a cargo de H. Ebeling, J. Holl y G. van Kerkhoven, Dordrecht, 1988.
Funke, G., *Phänomenologie - Metaphysik oder Methode?*, Bonn, 1966.

Heidegger, M., *Gesamtausgabe*, Francfort del Meno, 1975 y sigs.
—, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, 1954.
—, *Zur Sache des Denkens*, Tubinga, 1969.
Bibliografía: Sass, H.-M., *Heidegger-Bibliographie*, Meisenheim am Glan, 1968. [Escritos de Heidelberg y acerca de él.] Íd. et al., *Materialien zur Heidegger-Bibliographie 1917-1972*, Meisenheim amb Glan, 1975, págs. 1-11.
Biemel, W., «Heideggers Stellung zur Phänomenologie in der Marburger Zeit», en *Ph.F.* 6/7, 1978, págs. 141-223.
Franzen, W., *M. Heidegger*, Stuttgart, 1976. [Texto de introducción con bibliografía detallada.]
Herrmann, W.-F. v., *Der Begriff der Phänomenologie bei Husserl und Heidegger*, Francfort del Meno, 1981.
Pöggeler, O., (edición a cargo de), *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks*, Colonia/Berlín 1969, Francfort del Meno, ²1984.
Richardson, W. J. *Through Phenomenology to Thought*, prólogo de Heidegger (Ph. 13), La Haya 1963.
Volpi, F. et al., *Heidegger et l'idée de la phénoménologie* (Ph. 108), Dordrecht, 1988.
Haar, M. y Taminiaux, J., véase C 2.
Holenstein, E., *Von der Hintergehbarkeit der Sprache*, Francfort del Meno, 1980.
—, *Menschliche Selbsterkenntnis*, Francfort del Meno, 1985.
Husserl, E., *Husserliana*, La Haya, 1950 y sigs. (= Hua). (Ediciones científicas adicionales editadas cuidadosamente en Meiner y Reclam.)
Bibliografía: Schmitz, M., bibliografía sobre los escritos de E. Husserl publicados hasta el 8 de abril de 1989, en *Husserl Studies* 6 (1989), págs. 205-226.
Bernet, R., Kern, I., Marbach, E., *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Hamburgo, 1989. [Introducción que sigue muy de cerca el texto.]
Biemel, W. «Husserls Encyclopaedia-Britannica-Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu», en Noack, 1973 (véase a continuación).
Ijsseling, S. (edición a cargo de), *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung* (Ph. 115), Dordrecht, 1990. [Estado actual de la investigación.]

Jamme, Ch./Pöggeler, O. (edición a cargo de), *Phänomenologie im Widerstreit.* Zum 50. Todestag E. Hussesrls, Francfort del Meno, 1989. [Controversias actuales.]

Kern, I., *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus* (Ph. 16), La Haya, 1964.

Noack, H. (edición a cargo de), *Husserl* (Wege der Forschung), Darmstadt, 1973. [Importante para el historial de la incidencia de la fenomenología.]

Schuhmman, K., *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*, La Haya, 1977. [Importante obra de consulta.]

Ströker, E. (edición a cargo de), *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie E. Husserls*, Francfort del Meno, 1979.

Van Breda, H. L./Taminiaux, J. (edición a cargo de), *Edmund Husserl 1859-1959.* Recueil commémoratif (Ph. 4), La Haya, 1959.

Ingarden, R., véase C 6.

Landgrebe, L., *Der Weg der Phänomenologie*, Gütersloh, 1963.

—, *Phänomenologie und Geschichte*, Gütersloh, 1968.

—, *Faktizität und Individuation*, Hamburgo, 1982. [Bibl.]

Claesges, U./Held, K. (edición a cargo de), *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung*, Für L. Landgrebe zum 70. Geburtstag von seinen Kölner Schülern (Ph. 49), La Haya, 1972.

Landsberg, P. L., *Die Erfahrung des Todes*, mit einem Nachwort von A. Metzger, Francfort del Meno, 1973.

Lübbe, H., *Bewußtsein in Geschichten*, Friburgo, 1972.

Marx, W., *Vernunft und Welt. Zwischen Tradition und anderem Anfang* (Ph. 36), La Haya, 1970.

—, *Gibt es auf Erden ein Maß? Grundbestimmungen einer nichtmetapysichen Etnik*, Hamburgo, 1983.

Pfander, A., *Phänomenologie des Wollens*, Leipzig, 1900, Munich, ³1963.

—, *Schriften aus dem Nachlaß zur Phänomenologie und Ethik*, edición a cargo de H. Spiegelberg, vol. 1: *Philosophie auf phänomenologischer Grundlage*, con la colaboración de A. Avé-Lallemant; vol. 2: *Ethik*, edición a cargo de P. Schwankl, Munich, 1973.

Pfänder-Studien, edición a cargo de H. Spiegelberg y A. Avé-Lallemant (Ph. 84), La Haya, 1982.

Plessner, H., *Gesammelte Schriften*, Francfort del Meno, 1980-1985. [Especialmente vols. IV y IX.]
Pöggeler, O., *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen, 1963, [3]1983 (trad. cast.: *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Alianza, Madrid, 1986).
—, *Philosophie und Politik bei Heidegger*, Friburgo/Munich, 1972, [2]1974 (trad. cast.: *Filosofía y política en Heidegger*, Alfa, Barcelona/Caracas, 1984).
—, *Neue Wege mit Heidegger*, Friburgo/Munich, 1991.
Reinach, A., *Sämtliche Werke*, 2 vols., edición a cargo de K. Schuhmann y B. Smith, Munich, 1989 (véase en castellano: *Introducción a la fenomenología*, Madrid, Encuentro, 1986).
Reiner, H., *Pflicht und Neigung*, 1951; 2.ª ed. ampliada: *Die Grundlagen der Sittlichkeit*, Meisenheim am Glan, 1974.
Richir, M., véase C 2.
Rombach, H., *Strukturontologie*, Friburgo/Munich, 1971.
—, *Phänomenologie des gegenwärtigen Bewußtseins*, Friburgo/Munich, 1980.
—, *Strukturanthropologie*, Friburgo/Munich, 1987.
Schapp, W., *Beiträge zur Phänomenologie der Wahnemund*, Halle/Gotinga, 1910, nueva ed. con un prólogo de C. F. Graumann, Wiesbaden, 1976.
—, *In Geschichten verstrickt*, Hamburgo, 1953, nueva ed. con un prólogo de H. Lübbe, Wiesbaden, 1976.
—, *Philosophie der Geschichten*, Leer, 1959, Francfort del Meno, [2]1981.
Wälde, M., *Husserl und Schapp*, Basilea/Stuttgart, 1985.
Scheler, M., *Gesammelte Werke*, Berna/Munich, 1954 y sigs.
Good, P. (edición a cargo de), *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, Berna/Munich, 1975.
Struyker-Boudier, C.E.M. Corbey, R.H.A., «Zur Scheler-Rezeption in den Niederlanden und Belgien», en *Ph.F.* 20, 1987, págs. 150-161.
Schmitz, H., *System der Philosophie*, 5 vols., Bonn, 1964-1980.
Schuhmann, K., *Die Dialektik der Phänomenologie*, 2 vols. (Ph. 56/57), La Haya, 1973.
Sommer, M., *Husserl und der frühe Positivismus*, Francfort del Meno, 1985.
—, *Lebenswelt und Zeitbewußtsein*, Francfort del Meno, 1990.
Stein, E., *Werke*, Lovaina/Friburgo, 1954 y sigs.

Strasser, S., *Phänomenologie und Erfahrungswissenschaft vom Menschen* (Ph-Ps.F. 5), Berlín, 1964.
—, *The Idea of Dialogical Phenomenology*, Pittsburgh, 1969.
—, *Welt im Widerspruch. Gedanken zu einer Phänomenologie als ethischer Fundamentalphilosophie* (Ph. 124), Dordrecht, 1991.
Ströker, E., *Philosophische Untersuchungen zum Raum*, Francfort del Meno, 1965.
—, *Phänomenologische Studien*, Francfort del Meno, 1987.
—, *Husserls transzendentale Phänomenologie*, Francfort del Meno, 1987.
Tugendhat, E., *Der Warhheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlín, 1967.
—, «Phänomenologie und Sprachanlyse», en *Hermeneutik und Dialektik*, edición a cargo de R. Bubner et al., Tubinga, 1970, vol. II.
Waelhens, A. de, véase C 2.
Waldenfels, B., *Das Zweischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluß an E. Husserl* (Ph. 41), La Haya, 1971.
—, *Der Spielraum des Verhaltens*, Francfort del Meno, 1980.
—, *In den Netzen der Lebenswelt*, Francfort del Meno, 1985.
—, *Ordnung im Zwielicht*, Francfort del Meno, 1990.
—, *Der Stachel des Fremden*, Francfort del Meno, 1990.
—, *Anwortregister*, Francfort del Meno, 1994.
Welter, R., *Der Begriff der Lebenswelt* (Übergänge 14), Munich, 1986.

C2. *Área francófona* (ref. a caps. 7, 12.2)

Textos globales y generales:

Janicaud, D., *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, Ed. de l'Eclat, 1991. [Análisis crítico de tendencias más recientes en la fenomenología francesa.]
Lyotard, J.-F., *La phénoménologie*, París, 1954 (trad. cast.: *La fenomenología*, Barcelona, Paidós, 1989). [Autorrepresentación de la fenomenología francesa en su época de gran esplendor.]
Ricoeur, P., «Phénoménologie existentielle», en *Encyclopédie française* XIX (1957), 19.10.8-19.10.12.
Waldenfels, B., *Phänomenologie in Frankreich*, Francfort del Meno, 1983. [Representación comprensiva que incluye los campos científicos.]
—, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Francfort del Meno, 1995.

Temáticas específicas (monografías):

Beaufret, J., *Dialogue avec Heidegger,* 3 vols., París, 1973-1974.
Courtine, J.-F., *Heidegger et la phénoménologie*, París, 1990.
Derrida, J., Übersetzung und Einführung von E. Husserl: *L'origine de la géométrie*, Paris 1962.
—, *L'écriture et la différence*, París, 1967 (trad. cast.: *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989).
—, *La voix et le phénomène*, París, 1967 (trad. cast.: *La voz y el fenómeno*, Valencia, Pre-textos, [2]1993).
—, *Les marges de la philosophie*, París, 1972 (trad. cast.: *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989).
—, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, París, 1990.
Haar, M., *Heidegger et l'essence de l'homme*, Grenoble, Millon, 1990.
Henry, M., *L'essence de la manifestation*, 2 vols., París, 1963.
—, *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, París, 1965.
—, *Marx*, 2 vols., París, 1976.
—, *Généalogie de la psychanalyse*, París, 1985.
—, *Voir l'invisible. Sur Kandisky*, París, 1988.
—, *Phénoménologie matérielle*, París, 1990.
Levinas, E., *La théorie de l'intution dans la phénoménologie de Husserl*, París, 1930.
—, *En decouvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, París, 1949, [2]1967.
—, *Totalité et Infini* (Ph. 8), La Haya, 1961 (trad. cast.: *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme, [3]1995).
—, *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier 1972 (trad. cast.: *Humanismo del otro hombre*, Madrid, Caparrós, 1993).
—, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (Ph. 54), La Haya, 1974 (trad. cast.: *De otro modo que ser o más alla de la esencia*, Salamanca, Sígueme, [2]1995).
—, *Noms popres*, Montpellier 1976.
—, *De Dieu qui vient à l'idée*, París 1982 (trad. cast.: *De Dios que viene a la idea*, Madrid, Caparrós, 1995).
Bibliografía: Burggraeve, R., Lovaina, 1986.
Bernasconi, R./Critchley, S. (edición a cargo de), *Re-Reading Levinas*, Bloomington/Indianápolis, 1991.
Peperzak, A. (edición a cargo de), *Ethics as First Philosophy*, Nueva York/Londres, 1995.

Strasser, S., *Jenseits von Sein und Zeit. Eine Einführung in Emmanuel Levinas' Philosophie* (Ph. 78), La Haya, 1978.
Marion, J., véase C 5 (10).
Marion, J.-L./Planty-Bonjour, G. (edición a cargo de), *Phénoménologie et métaphysique*, París, 1984.
Merleau-Ponty, M., *La structure du comportement*, París, 1942, [2]1949.
—, *Phénoménologie de la perception*, París, 1945 (trad. cast.: *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península, [2]1980).
—, *Humanisme et terreur*, París 1974.
—, *Sens et non-sens*, París, 1948 (trad. cast.: *Sentido y sinsentido*, Barcelona, Península, 1977).
—, *Les aventures de la dialectique*, París, 1955.
—, *Signes*, París 1960 (trad. cast.: *Signos*, Barcelona, Seix Barral, 1964).
—, *L'oeil et l'esprit*, in: *Les Temps Modernes 17* (1961), París, 1964 (trad. cast.: *El ojo y el espíritu*, Barcelona, Paidós, 1986).
—, *Le visible et l'invisible*, edición a cargo de C. Lefort, París, 1964 (trad. cast.: *Lo visible y lo invisible*, Barcelona, Seix Barral, 1970).
—, *Résumés de Cours*, Collège de France 1952-1960, edición a cargo de C. Lefrot, París, 1968 (trad. cast.: *Posibilidad de la filosofía: resúmenes de cursos del College de France*, Madrid, Narcea, 1979).
—, *La prose du monde*, edición a cargo de C. Lefort, París, 1969 (trad. cast.: *La prosa del mundo*, Madrid, Taurus, 1971).
—, *Éloge de la philosophie et autres essais*, París, 1975.
—, *Merleau-Ponty à la Sorbonne*. Résumé de cours 1949-1952, Dijon, Cynara, 1988.
Bibliografía: véase Waldenfels, 1983, pág. 216.
Burke, P./Van der Veken, Z. (edición a cargo de), *Merleau-Ponty in Contemporary Perspective*, Dordrecht/Boston/Londres, 1993.
Grathoff, R./Sprondel, W. (edición a cargo de), *M. Marleau-Ponty und das Problem der Struktur in den Sozialwissenschaften*, Stuttgart, 1976.
Métraux, A./Waldenfels, B. (edición a cargo de), *Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken* (Übergänge 15), Munich, 1986.
Esprit, junio de 1982: número especial sobre M.-P.
Richir, M., *Au delà du renversement copernicien* (Ph. 73), La Haya, 1976.
—, *Recherches phénoménologiques*, 2 vols., Bruselas, Ousia, 1981/1983.
—, *Phénomènes, temps et êtres*, Grenoble, Millon, 1987.

—, *Phénoménologie et institution symbolique* (Phénomènes, temps et êtres II), Grenoble, Millon, 1988.
Ricoeur, P., *Philosophie de la volonté*, vol. I: *Le volontaire et l'involontaire*, París, 1950; vols., II: *Finitude et culpabilité* (trad. cast.: *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Taurus, 1982). 2 vols., París, 1960.
—, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, París, 1965 (trad. cast.: *Freud: una interpretación de la cultura*, México, Siglo XXI, 1970).
—, *Le conflit des interprétations*, París 1969.
—, *La métaphore vive*, París, 1975 (trad. cast.: *Le metáfora viva*, Madrid, Cristiandad, 1980).
—, «Phénoménologie et herméneutique», en *Ph.F* 1, 1975, págs. 31-77, reimpreso en: *Du texte à l'action*.
—, «Le discours de l'action», en *La sémantique de l'action*, edición a cargo de D. Tiffeneau, (Ed. du CNRS), París, 1977 (trad. cast.: *El discurso de la acción*, Madrid, Cátedra, [2]1988).
—, *Temps et récit*, 3 vols., París 1983-1985 (trad. cast.: *Tiempo y narración*, 3 vols., Madrid, Cristiandad, 1987).
—, *A l'école de la phénoménologie*, París, 1986. [Los ensayos más importantes acerca de la fenom., cit.: 1986a.]
—, *Du texte à l'action*, París, 1986.
—, *Soi-même comme un autre*, París, 1990.
Bibliografía: Vansina F. D./Garcia, L., Lovaina, 1983.
Esprit, julio-agosto de 1988: número especial sobre P. R.
Ihde, D., *Hermeneutic Phenomenology*, con un prólogo de P. R., Evanston, 1971.
Sartre, J.-P., *L'imagination*, París, 1936, [2]1949 (trad. cast.: *La imaginación*, Barcelona, Edhasa, [3]1980).
—, *La trascendance de l'Ego* (1.ª ed., 1936-1937), París, 1965 (trad. cast.: *La trascendencia del ego*, Barcelona, Dilema, 1981).
—, *Esquisse d'une theorie des émotions*, París, 1939, [2]1960 (trad. cast.: *Bosquejo de una teoría de las emociones*, Madrid, Alianza, [6]1987).
—, *L'imaginaire*, París, 1940 (trad. cast.: *Lo imaginario*, Buenos Aires, Losada, 1976).
—, *L'être et le néant*, París, 1943 (trad. cast.: *El ser y la nada*, Madrid, Alianza, [2]1989).
—, *Situations*, vol. I, París, 1947.
—, *Critique de la raison dialectique*, vol. I: 1.ª ed., 1960; ed. revisada y ampliada en 2 vols.: París, 1985.
—, *Cahiers pour une morale*, París, 1983.

Bibliografía: véase Waldenfels 1983, pág. 140.
Biemel, W., *Sartre*, (Monografías, editorial Rowohlt), Reinbek, 1964 (trad. cast.: *Sartre*, Barcelona, Salvat, 1995).
Obliques, ns. 18-19 (1979) [ns. importantes de la revista dedicados a Sartre].

Taminiaux, J., *Le regard et l'excédent* (Ph. 75), La Haya, 1977.
—, *Recoupements*, Bruselas, 1982.
—, *Lecturas de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*, Grenoble, 1989.
Phéoménologie et politique, Miscelánea dedicada a J. T., Bruselas, 1989.

Waelhens, A. de, *Une philosophie de l'ambiguïté. L'existentialisme de M. Merleau-Ponty*, Lovaina, 1951.
—, *Phénoménologie et vérité. Essai sur l'évolution de l'idée de vérité chez Husserl et Heidegger*, París, 1953.
—, *La philosophie et les expériences naturelles* (Ph. 9), La Haya, 1961.
—, *La psychose, Essai d'interprétation analytique et existentiale*, Lovaina, París, 1972 (trad. cast.: *La psicosis*, Madrid, Morata, ^{3}1985).

C3. *Italia* (ref. a cap. 8)

Textos globales y generales:

Bilancio della fenomenologia e dell'esistenzialismo, Padua, 1960.
Bello, A. A. (edición a cargo de), *The Great Chain of Being and Italian Phenomenology* (Anal Huss. XI), Dordrecht, 1981.
Cristin, R. (edición a cargo de), *Phänomenologie in Italien*, con una introducción del encargado de la edición, Wurzburgo, 1995. [Una recopilación con textos más antiguos y más recientes.]
Paci, E. (edición a cargo de), *Omaggio a Husserl*, Milán, 1960.
Sini, C., «La fenomenologia in Italia», en *Revue internationale de Philosophie*, ns. 71-72 (1965), págs. 125-139.
Verra, V., «Esistenzialismo, Fenomenologia, Ermeneutica, Nichilismo», en Bausola, A. et a., *La filosofia Italiana dal dopoguerra a oggi*, Roma/Bari 1985.

Temáticas específicas (monografías):

Banfi, A., *Principi di una teoria della ragione*, Milán, 1926, Roma, ^{2}1967.

—, *Filosofi contemporanei*, Florencia, 1971.
Paci, E., *Diario fenomenologico*, Milán, 1961.
—, *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, Bari, 1961.
—, *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, Milán, 1963.
Preti, G., *Saggi filosofici*, Florencia, 1976.
Rovatti, P. A. (zus, mit G. Vattimo), *Il pensiero debole*, Milán, 1983 (trad. cast.: *El pensamiento débil*, Madrid, Cátedra, 1988).
—, *La posta in gioco. Husserl, Heidegger, il soggetto*, Milán, 1987.
—, (con A. Dal Lago), *Elogio del pudore*, Milán, 1990.
—, *L'esercizio del silenzio*, Milán, 1992.
Vanni Rovighi, S., *La filosofia di E. Husserl*, Milán, 1939.

C4. *Área anglosajona / Relaciones con la filosofía analítica* (ref. a cap. 9)

Textos globales y generales:

Kaelin, E. F./Schrag, C. O. (edición a cargo de), *American Phenomenology* (Anal. Huss. XXVI), Dordrecht, 1989. [A la presentación de los personajes fundacionales, le siguen autopresentaciones de los contemporáneos, organizados por generaciones.]
Mays, W., «Phenomenology in Britain», en *Ph. F.* 13, 1982, págs. 128-143.
O'Dwyer, L., «Über die Gründung einer australischen Gesellschaft für Phänomenologie», en *Ph.F.* 11, 1981, págs. 164 y sig.
Sallis, J., «Forschung und Dekonstruktion. Über Möglichkeiten einer Entwicklung der Phänomenologie in den Vereinigten Staaten», ibíd., págs. 149-163.

Temáticas específicas (monografías):

(1) *La fenomenología y el análisis del lenguaje (Gran Bretaña)* (ref. a cap. 9.1)

Austin, J. L., «A Plea for Excuses», en *Philosophical Papers*, Oxford, ^{2}1970.
La philosophie analytique, Cahiers de Royaumont, París, 1962. [Colaboraciones de Austin, Hare, Quime, Ryle, Strawson, seguidas de discusiones en las que han participado Merleau-Ponty y otros.]
Cobb-Stevens, R., *Husserl and Analytical Philosophy* (Ph. 116), Dordrecht, 1990.

Dufree, H. A. (edición a cargo de), *Analytical Philosophy and Phenomenology*, La Haya, 1976.
Dummett, M., *Ursprünge der analytischen Philosophie*, Francfort del Meno, 1988.
Pivčevič, E. (edición a cargo de), *Phenomenology and Philosophical Understanding*, Cambridge, 1975.
Van Peursen, C. A., *Phänomenologie und analytische Philosophie*, Stuttgart, 1969.
Veánse también los trabajos citados de Dreyfus, Føllesdal, Mohanty, Seebohm, Sokolowski y Welton, y los textos de Ricoeur y de E. Tugendhat.

(2) *Fase fundacional en Estados Unidos; ámbito de actuación de Gurwitsch y Schütz* (ref. a cap. 9. 2-4)

Cairns, D., *Guide for Translating Husserl* (Ph. 55), La Haya, 1973.
Farber, M. (edición a cargo de), *Philosophical Essays in Memory of E. Husserl*, Cambridge, Mass., 1940, Nueva York, ²1968.
—, *The Foundation of Phenomenology*, Cambridge, Mass., 1943.
Gurwitsch, A., *Studies in Phenomenology and Psychology*, Evanston 1966.
—, *Leibniz*, Berlín, 1974.
—, *Phenomenology and the Theory of Science*, Evanston, 1974.
—, *Das Bewußtseinsfeld*, (Ph.-Ps.F. 1), Berlín, 1975 (trad. cast.: *El campo de la conciencia*, Madrid, Alianza, 1979).
—, *Die mitmenschlichen Begegnungen in der Milieuwelt*, edición a cargo de A. Métraux (Ph.-Ps.F. 16), Berlín, 1976.
—, *Esquisse d'une phénoménologie constitutive*, edición a cargo de J. Huertas-Jourda, Ottawa University Press. [Manuscrito póstumo de la época de París, con una introducción de L. Embree acerca de «Gurwitsch en París».]
Embree, L. (edición a cargo de), *Life-World and Consciousness. Essays for A. Gurwitsch*, Evanston, 1972.
Grathoff, R., véase C 5 (5).
Kersten, F., *Phenomenological Method: Theory and Practise*, Dordrecht, 1989.
Natanson, M., *Anonymity: A Study in the Philosophy of A. Schutz*, Bloomington, 1986.
Schütz, A., *Der Sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Viena, 1932, Franc-

fort del Meno, ³1974 (trad. cast.: *La construcción significativa del mundo social*, Barcelona, Paidós, 1993).

—, *Collected Papers* (Ph. 11, 15, 22), 3 vols., La Haya, 1962-1966 (trad. cast.: *El problema de la realidad social*, Buenos Aires, Amorrortu; y *Estudios sobre teoría social*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974).

—, *Das Problem der Relevanz*, edición a cargo de R. Zaner, Francfort del Meno, 1971.

—, *Theorie der Lebensformen*, edición a cargo de I. Srubar, Francfort del Meno, 1981.

—, (Con Th. Luckmann), *Strukturen der Lebenswelt*, 2 vols., Francfort del Meno, 1979/1984 (trad. cast.: *Las estructuras del mundo de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu, 1977).

Schütz A./Gurwitsch, A., *Briefwechsel 1939-1959*, edición a cargo de R. Grathoff (Übergänge 4), Munich, 1985.

Bibliografía en Grathoff, 1989.

Natanson, M. (edición a cargo de), *Phenomenology and Social Reality. Essays in Memory of A. Schutz*, La Haya, 1979.

Srubar, I., *Kosmion. Zur Genese der pragmatischen Lebensweltheorie und ihrem anthropologischen Hintergrund*, Francfort del Meno, 1988. [Exhaustiva representación global bajo consideración de los fundamentos filosóficos del pensamiento de Schütz.]

En cuanto a Schütz en relación con las ciencias sociales, véase C5 (5).

Spiegelberg, H., *Doing Phenomenology* (Ph. 63), La Haya, 1975.

—, *The Context of the Phenomenlogical Movement* (Ph. 80), La Haya, 1981.

Zaner, R., *The Problem of the Embodiment* (Ph. 17), La Haya, 1964.

—, *The Context of Self. A Phenomenlogical Inquiry Using Medicine as Clue*, Athens, Ohio, 1981.

(3) *Investigación autóctona en Estados Unidos* (ref. a cap. 9.5)

Carr, D., *Time, Narrative and History*, Bloomington/Indianápolis, 1986.

Casey, E. S., *Imagining*, Bloomington/Londres, 1976.

—, *Remembering*, Bloomington/Indianápolis, 1987.

Cho, K. K., *Bewußtsein und Natursein. Phänomenlogischer West-Ost-Diwan*, Friburgo/Munich, 1987.

Dreyfus, H. L. (edición a cargo de), *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*, Cambridge, Mass./Londres, 1982.
—, *What Computers Can't Do*, Nueva York, 1979.
Edie, J., *Speaking and Meaning. The Phenomenology of Language*, Bloomington/Londres, 1976.
Føllesdal, D., *Husserl and Frege*, Oslo, 1958.
—, «Husserl's Notion of Noema», «Brentano and Husserl on Intentional Objects and Perception», en Dreyfus, 1982.
Ihde, D., *Listening and Voice. Phenomenology of Sound*, Nueva York, 1976.
—, *Technics and Praxis*, Dordrecht, 1979.
—, *Technology and Lifeworld*, Bloomington, 1990.
Lingis, A., *Libido*, Bloomington, 1985.
—, *Deathbound Subjectivity*, Bloomington/Indianápolis, 1989.
Mohanty, J. N., *E. Husserl's Theory of Meaning* (Ph. 14), La Haya, 1964, ^{3}1976.
—, *Phenomenology and Ontology* (Ph. 37), La Haya, 1970.
—, *The Concept of Intentionality*, St. Louis, 1972.
—, *Husserl and Frege*, Bloomington, 1982.
—, *Trascendental Phenomenology*, Oxford, 1989.
Schrag, C., *Communicative Praxis and the Space of Subjectivity*, Bloomington, 1986.
Sokolowski, R., *Husserlian Meditations: How words present things*, Evanston, 1974.
—, *Presence ande Absence. A Philosophical Investigation of Language and Being*, Bloomington, 1978.
Welton, D., *The Origins of Meaning. A Critical of the Thresholds of Husserlian Phenomenology* (Ph. 88), La Haya, 1983.

C5. *La fenomenología en los campos de la ciencia*

(1) *Representaciones interdisciplinarias para una orientación general*

Herzog, M./Graumann C. F. (edición a cargo de), *Sinn und Erfahrung. Phänomenologische Methoden in den Humanwissenschaften*, Heidelberg, 1991. [Contiene artículos básicos de orientación métodica y disciplinaria referentes a los campos científicos 2-6, además de bibliografías. Cit.: H./G.]

Kisker, K. P., «Phänomenologie der Intersubjektivität», en *Hb. der Psych.*, vol. 7/1: *Sozialpsychologie*, Gotinga, 1969. [Bibliografía sobre 2-5.]

Spiegelberg, H., *Phenomenology in Psychology and Psychiatry*, Evanston, 1972. [Representaciones monográficas referentes a 2-3, bibliografía.]

Waldenfels, B., *Phänomenologie in Frankreich*, Francfort del Meno, 1983, cap. 6: campos específicos de influencia. [Bibliografía sobre 2-10.]

Zecchi, S., *La fenomenologia dopo Husserl nella cultura contemporanea*, Florencia 1978, vol. II: *Fenomenologia a sapere scientifico*. [Bibliografía sobre 2-10.]

(2) *Psicología*

Para una orientación especial, véase Graumann/Métraux, 1977; Kockelmans, 1987; Spinelli, 1989; Graumann en H./G., 1991; Herzog, 1992.

Bühler, K., *Die Krise der Psychologie*, 1927, Francfort del Meno, Berlín/Viena, [2]1978 (trad. cast.: *Crisis de la psicología*, Madrid, Morata, 1966).

Buytendijk, F. J. J., *Allgemeine Theorie der menschlichen Haltung und Bewegung*, Heidelberg, 1956.

Recontre/Encounter/Begegnung. Contributions à une psychologie humaine dédiées à F. J. J. Buytendijk, Utrecht/Amberes, 1957.

Más bibliografía en Spiegelberg, 1972.

Dreyfus, H. L., *What Computers Can't Do*, Nueva York, 1972, [2]1979.

—, (edición a cargo de), *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*, Cambridge, Mass., 1982.

Drüe, H., *Edmund Husserls System der phänomenologischen Psychologie* (Ph-Ps. F. 4), Berlín, 1963.

Études phénoménologiques, n. 4 (1986): *Les enjeux de la psychologie phénoménologique*. [Con colaboraciones de E. Straus, A. Giorgi y G. Thinès et al.]

Giorgi, A. et al., (edición a cargo de), *Duquesne Studies in Phenomenological Psychology*, Pittsburgh, 1971 y sigs.

Giorgi, A. (edición a cargo de), *Phenomenology and Psychological Research*, Pittsburgh, 1985.

Graumann, C. F., *Grundlagen einer Phänomenologie und Psychologie der Perspektivität* (Ph.-Ps. F. 2), Berlín, 1960.

Graumann, C. F./Métraux, A., «Die phänomenologische Orientierung in der Psychologie», en Schneewind, K. A. (edición a cargo de), *Wissenschaftstheoretische Grundlagen der Psychologie*, Munich 1977, págs. 27-53.

Herzog, M., *Phänomenologische Psychologie*, Heidelberg, 1992.

Kockelmans, J. J. (edición a cargo de), *Phenomenological Psychology. The Dutch School*, Dordrecht, 1987.

Kruse, L., *Räumliche Umwelt. Die Phänomenologie des räumlichen Verhaltens als Beitrag zu einer psychologischen Umwelttheorie* (Ph.-Ps. F. 15), Berlín, 1963.

Kruse, L./Graumann, C.F./Lantermann, E. D. (edición a cargo de), *Ökologische Psychologie*, Munich, 1990.

Linschoten, J., *Auf dem Wege zu einer phänomenologischen Psychologie. Die Psychologie von William James* (Ph.-Ps.F. 3), Berlín, 1961.

—, *Idolen van de psycholoog*, Utrecht, 1964.

Métraux, A./Graumann, C. F. (edición a cargo de), *Versuche über Erfahrung*, Berna/Stuttgart/Viena, 1975.

Scheerer, E., «Edmund Husserls Phänomenologie und ihre Perspektiven für die Kognitionspsychologie», en Neumann, O. (edición a cargo de), *Perspektiven der Kognitionspsychologie*, Berlín, 1985, págs. 231-267.

Silverman, H. J. (edición a cargo de), *Piaget, Philosophy, and the Human Sciences*, Atlantic Highlands, Humanities Press, 1980.

Smith, B. (edición a cargo de), *Foundations of Gestalt Theory*, Munich, 1988.

Spinelli, E., *The Interpreted World. An Introduction to Phenomenological Psychology*, Londres/Nueva Delhi, 1989.

Strasser, S., *Phänomenologie und Erfahrungswissenschaft vom Menschen* (Ph-Ps.F. 5), Berlín, 1964.

Thinès, G., *La problématique de la psychologie* (Ph. 29), La Haya, 1968.

Uslar, D.v., *Der Traum als Welt. Zur Ontologie und Phänomenologie des Traumes*, Pfullingen, ²1969.

Waldenfels, B., *Der Spielraum des Verhaltens*, Francfort del Meno, 1980.

—, «Mens sive cerebrum. Intentionalität in mentalistischer Sicht», en *Phil. Rundschau* 31 (1984), págs. 22-52.

Wann, E. T. (edición a cargo de), *Behaviorism and Phenomenology*, Chicago, 1964.

(3) *Psicopatología, psiquiatría y antropología médica*

Para una orientación especial, véase Lantéri-Laura, 1963; de Koning/Jenner 1982; Blankenburg en H./G., 1991.

Binswanger, L., *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Zürich, 1942, Munich, [4]1964.

—, *Ausgewälthe Vorträge und Aufsätze*, 2 vols., Berna, 1947/1955.

—, *Drei Formen mißglückten Daseins*, Tubinga, 1956.

Más bibliografía en Spiegelbert, 1972.

Blankenburg, W., *Der Verlust der natürlichen Selbstverständlichkeit. Ein Beitrag zur Psychopathologie symptomarmer Schizophrenien*, Heidelberg, 1971.

Broekman, J. M./Müller-Suur, H., «Psychiatrie und Phänomenologie», en *Phil. Rundschau* 11 (1964), págs. 161-183.

Bühler, K. E. (edición a cargo de), *Biographie und Krankheit*, Stuttgart/Nueva York, 1986.

Ey, H., *Études psychiatriques*, vols. I-III, París, 1948-1954, [2]1952-1960.

—, *La conscience*, París, 1963, [2]1968 (trad. cast.: *La conciencia*, Madrid, Gredos, [2]1976).

Goldstein, K., *Der Aufbau des Organismus*, La Haya, 1934.

—, *Selected Papers/Ausgewählte Schriften*, edición a cargo de A. Gurwitsch, La Haya, 1971.

Kimura, B., «Phänomenologie des Zwischen - Zum Problem der Grundstörung in der Schizophrenie», en *Zschr. f. Klinische Psychologie und Psychotherapie* 35 (28), 1980, págs. 34-42.

Koning, A. J. J. de/Jenner, F. A. (edición a cargo de), *Phenomenology and Psychiatry*, Londres, 1982.

Laing, R., *The Devided Self*, Chicago, 1960 (trad. cast.: *El yo dividido*, Madrid, FCE, [5]1978).

—, *The Self and the Others*, Londres, 1961.

Lantéri-Laura, G., *La psychiatrie phénoménologique*, París, 1963.

Maldiney, H., *Regard Parole Espace*, Lausana, 1973.

—, *Penser l'homme et la folie*, Grenoble, 1991.

Minkowski, E., *Le temps vécu. Etudes phénoménologiques et psychopathologiques*, París, 1963.

—, *Vers une cosmologie*, París, 1936.

—, *Traité de psychopathologie*, París, 1966.

Plügge, H., *Der Mensch und sein Leib*, Tubinga, 1967.

Straus, E., *Vom Sinn der Sinne*, Berlín, 1935, [2]1956.

—, *Psychologie der menschlichen Welt*, Ges. Schr., Berlín, 1960.
—, «Psychiatrie und Philosophie», en Gruhle, H. W. et al., (edición a cargo de), *Psychiatrie der Gegenwart*, vols. 1/2, Berlín/Gotinga/Heidelberg, 1963.
Wyss, D./Huppmann, G., «Die Bedeutung Schelers für die Medizinische Anthropologie», en Good, P., *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, Berna/Munich, 1975.

(4) *Psicoanálisis*

Ey, H. (edición a cargo de), *L'inconscient* — VI[e] Colloque de Bonneval, París, 1966.
Henry, M., *Généalogie de la psychanalyse*, París, 1985.
Hesnard, A., *Apport de la phénoménologie à la psychiatrie contemporaine*. Rapport de psychiatrie présenté au Congrès de Psychiatrie et de Neurologie de langue française, 1959.
—, *L'oeuvre de Freud et son importance pour le monde moderne*, con un prólogo de M. Merleau-Ponty, París, 1960.
Lacan, J., *Écrits*, París, 1966.
Laganche, D., *L'unité de la psychologie*, París, 1949 (trad. cast.: *La unidad de la psicología*, Barcelona, Paidós, 1986).
Vergote, A., «Psychanalyse et phénoménologie», en *Recherches et Débats*. Problèmes de psychanalyse, Cahier n.º 21, 1957.
—, «L'intérêt philosophique de la psychanalyse Freudienne», en *Archives de Philosophie* XXI (1958), págs. 26-59.

(5) *Ciencias jurídicas y sociales*

Para una orientación especial véase Natatson, 1973; Luckmann, 1978; Grathoff/Waldenfels, 1983; Srubar en H./G., 1991.

Amselek, P., *Méthode phénoménologique et théorie du droit*, París, 1964.
Berger, P./Luckmann, Th., *Die gesellschafliche Konstruktion der Wirklichkeit*, Francfort del Meno, 1969 (trad. cast.: *La construcción social de la realidad*, Madrid, Martínez de Marguía, 1986).
Bobbio, N., *L'indirizzo fenomenologico della filosofia sociale e giuridica*, Turín, 1934.
Browkmann, J. M., *Recht und Anthropologie*, Friburgo/Munich, 1979.
Coenen, H., *Diesseits von subjektivem Sinn und kollektivem Zwang. Schütz, Durkheim, Merleau-Ponty*. Phänomenologische Soziologie

im Feld des zwischenleiblichen Verhaltens (Übergänge 5), Munich, 1985.

Dallmayr, W., *Beyond Dogma and Despair. Toward a Critical Phenomenology of Politics*, Notre Dame, 1981.

Eberle, Th. S., *Sinnkonstitution in Altag und Wissenschaft*, Berna/Stuttgart, 1984.

Goyard-Fabre, S., *Essai de critique phénoménologique du droit*, París, 1972.

Grathoff, R., *Milieu und Lebenswelt*, Francfort del Meno, 1989.

Grathoff, R./Waldenfels, B. (edición a cargo de), *Sozialität und Intersubjektivität. Phänomenologische Perspektiven der Sozialwissenschaften im Umkreis von A. Gurwitsch und a. Schütz* (Übergänge 1), Munich, 1983. [Con informes de investigación internacionales acerca de la fenomenología social.]

Gurwitsch, A., *Die mitmenschlichen Begegnungen in der Milieuwelt*, edición a cargo de A. Métraux, Berlín/Nueva York, 1977.

Husserl, G., *Recht und Zeit*, Francfort del Meno, 1955.

—, *Recht und Welt*, Francfort del Meno, 1964.

—, *Person, Sache, Verhalten*, Francfort del Meno, 1969.

Kalinowski, G., *La logique des normes*, París, 1972 (trad. cast.: *Lógica del discurso normativo*, Madrid, Tecnos, 1975).

Kaufmann, Felix, *Logik und Rechtswissenschaft*, Tubinga, 1922.

Kiwitz, P., *Lebenswelt und Lebenskunst* (Übergänge 9), Munich, 1985.

Krakauer, S., *Schriften*, vols. 1 y 4, Francfort del Meno 1981.

Laín Entralgo, P., *Teoría y realidad del otro*, 2 vols., Madrid, 1961.

Landgrebe, L., *Der Streit um die philosophischen Grundlagen der Gesellschaftstheorie* (Rh.-Westf. Ak. d. Wiss., G 204), Colonia, 1975.

Luckmann, Th. (edición a cargo de), *Phenomenology and sociology*, Nueva York, 1978.

—, *Lebenswelt und Gesellschaft*, Paderborn, 1980.

—, *Theorie des sozialen Handelns*, W. de Gruyter, Berlín/Nueva York, 1992 (trad. cast.: *Teoría de la acción social*, Barcelona, Paidós, 1996).

Luhmann, N., «Die Lebenswelt - nach Rücksprache mit Phänomenologen», en *Archiv für Rechts-und Sozialphilosphie* 72 (1986), págs. 176-194.

Matthiesen, U., *Das Dickicht der Lebenswelt und die Theorie des kommunikativen Handelns* (Übergänge 2), Munich, 1983.

Natanson, M. (edición a cargo de), *Phenomenology and the Social Sciences*, 2 vols., Evanston, 1973.

O'Neill, J., *Sociology as a Skin Trade*, Londres, 1972.
—, *Making Sense Together. An Introduction to Wild Sociology*, Londres, 1975.
—, *Five Bodies*, Ithaca/Londres, 1985.
—, *The Communicative Body. Studies in Communicative Philosophy, Politics and Sociology*, Evanston, 1989.
Psathas, G. (edición a cargo de), *Phenomenological Sociology*, Nueva York, 1973.
Schütz, A., véase C4 (2).
List, E./Srubar, I. (edición a cargo de), *A. Schütz. Neue Beiträge zur Rezeption seines Werkes*, Amsterdam, 1988.
Sprondel, W./Grathoff, R. (edición a cargo de), *A. Schütz und die Idee des Alltags in den Sozialwissenschaften*, Stuttgart, 1979.
Schuhmann, K., *Husserls Staatsphilosophie*, Friburgo/Munich, 1988.
Stein, E., *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie. - Eine Unersuchung über den Staat*, Tubinga, 1970.
Theunissen, M., *Der Andere*, Berlín, 1965, [2]1977.
Toulemont, R., *L'essence de la société selon Husserl*, París, 1962.
Vierkandt, A., *Gellschaftslehre*, Stuttgart 1923, [2]1928.
Waldenfels, B., *Das Zwischenreich des Dialogs* (Ph. 41), La Haya, 1971.
—, *In den Netzen der Lebenswelt*, Francfort del Meno, 1985.
Wienbruch, U., «Der Begriff des Rechts. Zur Auseinandersetzung mit einer phänomenologischen Begründung des Rechts», en *Ph. F.* 3, págs. 88-119.

(6) *Pedagogía*

Para una orientación especial, véase Loch, 1983; *Bildung und Erziehung* 37/2 (1984): *Phänomelogie und Pädagogik*; H. Rumpf en H./G., 1991.

Langeveld, M. J., *Studien zur Anthropologie des Kindes*, Heidelberg, 1960.
Lippitz, W., *Lebenswelt oder die Rehabilitierung der vorwissenschaftlichen Erfahrung*, Weinheim/Basilea, 1980.
Loch, W., «Phänomenologische Pädagogik», en Lenzen, D. (edición a cargo de), *Enzyklopädie Erziehungswissenschaft*, vol. 1, Stuttgart, 1983, págs. 155 y sigs.
Mèlich, J. C., *Antropología simbólica y acción educativa*, Barcelona, Paidós, 1996.

Meyer-Drawe, K., *Leiblichkeit und Sozialität. Phänomenologische Beiträge zu einer pädagogischen Theorie der Inter-subjektivität* (Übergänge 7), Munich, 1984.
—, «Zähmung eines wilden Denkens», en Métraux/Waldenfels 1986 (véase C 2: Merleau-Ponty).
Seewald, J., *Leib und Symbol* (Übergänge 21), Munich, 1992.

(7) *Lógica, matemática y ciencias naturales*

Para una orientación especial, véase Kockelmans/Kisiel, 1970.

Bachelard, S., *La logique de Husserl*, París, 1957.
—, *La conscience de rationalité. Étude phénoménologique sur la physique mathématique*, París, 1958.
Becker, O., *Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie und ihrer physikalischen Anwendung*, en *Jahrbuch f. Phil. u. phän. Forschung* VI, 1923, reimpresión: Tubinga, 1973.
—, *Mathematische Existenz*, en ibíd., VIII, 1927, reimpresión: Tubinga, 1973.
Cavaillès, J., *Sur la logique et la théorie de la science*, París, 1947, [3]1976.
Cho, K. K. (edición a cargo de), *Philosophy and Science in Phenomenological Perspective*, Dordrecht, 1984.
Desanti, J. T., *Les idéalites mathématiques*, París, 1968.
—, *La philosophie silencieuse ou critique des philosophies de la science*, París, 1975.
Études phénoménologiques, n. 3 (1986): *Phénoménologie et sciences exactes*. [Con colaboraciones de P. Kerszberg (sobre H. Weyl), J. J. Kockelmans y M. Richir.]
Eley, L., *Metrakritik der formalen Logik* (Ph. 31), La Haya, 1969.
Gethmann, C. F., «Phänomenologische Logikfundierung», en Jamme/Pöggeler 1989 (véase C 1: Husserl).
—, (edición a cargo de), *Lebenswelt und Wissenschaft. Studien zum Verhältnis von Phänomenologie und Wissenschaftstheorie*, Bonn, 1991.
Gurwitsch A., *Phenomenology and the Theory of Science*, Evanston, 1974.
Kockelmans, J. J./Kisiel, Th. J. (edición a cargo de), *Phenomenology and the Natural Sciences*, Evanston, 1970. [Una antología de textos correspondientes.]
Ladrière, J., *Les limitations internes des formalismes*, Lovaina/París, 1957 (trad. cast.: *Limitaciones internas de los formalismos*, Madrid, Tecnos, 1969).

Lautmann, A., *Essai sur l'unité des mathématiques et divers écrits*, París, 1977.
Liebsch, B., *Spuren einer anderen Natur* (Übergänge 24), Munich, 1992.
Mohanty, J. N., *Husserl and Frege*, Bloomington, 1982.
Seebohm, Th./Føllesdal, D./Mohanty, J. N. (edición a cargo de), *Phenomenology and Formal Sciences*, Dordrecht, 1991.
Simons, P., *Parts - A Study in Ontology*, Oxford, 1987.
Smith, B. (edición a cargo de), *Parts and Moments. Studies in Logic and Formal Ontology*, Munich, 1982.
Ströker, E., *Philosophische Untersuchungen zum Raum*, Francfort del Meno, 1965.
Szilasi, W., *Wissenschaft als Philosophie*, Zürich/Nueva York, 1945.
Weyl, H., «The Ghost of Modality», en Farber, M., *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, Cambridge, Mass., 1940.

(8) *Ciencias lingüísticas*

Para una orientación especial, véase Holenstein 1976 (véase C7).
Bühler, K., *Sprachtheorie*, 1934, Stuttgart, ²1965 (trad. cast.: *Teoría del lenguaje*, Madrid, Alianza, ²1985).
Innis, E. I., *K. Bühler. Semiotic Foundations of Language Theory*, Nueva York, 1982. [Numerosas alusiones a la relación de Bühler con Husserl.]
Parret, H., *Prolégomènes à la théroie de l'énonciation. De Husserl à la pragmatique*, Berna, 1987.
Sözer, O., *Leere und Fülle. Ein Essay in phänomenologischer Semiotik*, Munich, 1988.
Véase también Holenstein, E., Pos, H. J. en C 7.

(9) *Estética, literatura y teoría del arte*

Para una orientación especial, véase Henckmann, prólogo a Utitz, 1972; Magliola, 1977; Warning, 1975; Scaramuzza, 1976.
Ancheschi, L., *Autonomia e eteronomia dell'arte*, Florencia, 1936; Milán, ³1976.
—, *Fenomenologia della critica*, Bolonia, 1966.
Ansermet, E., *Les fondements de la musique dans la conscience humanine*, 2 vols., Neuchâtel, 1961.
Bachelard, G., *La poétique de l'espace*, París, 1957 (trad. cast.: *La poética del espacio*, Madrid, FCE, 1993).

—, *La poétique de la rêverie*, París, 1960 (trad. cast.: *La poética de la ensoñación*, Madrid, FCE).
Becker, O., véase C 1.
Biemel, W., *Philosophische Analysen zur Kunst der Gegenwart* (Ph. 28), La Haya, 1969.
Dufrenne, M., *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, 2 vols., París, 1953 (trad. cast.: *Fenomenología de la experiencia estética*, Valencia, Fernando Torres, 1982).
—, *La notion d'a priori*, París, 1959.
—, *Le poétique*, París, 1963.
—, *Esthétique et philosophie*, 3 vols., París, 1967, 1976, 1981.
Escoubas, E., *Imago Mundi. Topologie de l'art*, París, 1986.
Fellmann, F., *Phänomenologie und Expressionismus*, Friburgo/Munich, 1982.
—, *Phänomenologie als ästhetische Lebensform*, Friburgo/Munich, 1989.
Fischer, M. et al., *Gehörgänge*, Munich, 1986.
Formaggio, D., *Fenomenologia della tecnica artistica*, Milán, 1953, Módena, ^{2}1978.
—, *L'idea di artisticità*, Milán, 1962.
Geiger, M., *Die Bedeutung der Kunst. Zugänge zu einer materialen Wertästhetik*, Gesammelte, aus dem Nachlaß ergänzte Schriften zur Ästhetik, edición a cargo de W. Henckmann, Munich, 1976.
Ihde, D., *Listening and Voice*, Nueva York, 1976.
Ingarden, R., véase C 6 (2).
Kaufmann, Fritz, *Das Reich des Schönen*, Stuttgart, 1960.
Lawall, S. N., *Critics of Consciousness*, Cambridge, Mass., 1968. [Representación global de la Escuela de Ginebra.]
Lobsien, E., *Das literarische Feld. Phänomenologie der Literaturwissenschaft* (Übergänge 20), Munich, 1988.
Lyotard, J. F., *Discours, Figure*, París, 1971 (trad. cast.: *Discurso, figura*, Barcelona, Gustavo Guti, 1979).
Magliola, R. R., *Phenomenology and Literature*, West Lafayette, Ind., 1977. [Consideración especial de la Escuela de Ginebra.]
La Part de L'Oeil, n. 7 (1991), Dossier: *Art et phénoménologie*, edición a cargo de E. Escoubas, Bruselas, 1991.
Piguet, J.-C., *De l'Esthétique à la Métaphysique* (Ph. 3), La Haya, 1959.
—, *E. Ansermet et les fondements de la musique*, Lausana, 1964.
Poulet, G., *La conscience critique*, París, 1971.
Richard, J.-P., *Littérature et sensation*, París, 1954.

—, *Poésie et profondeur*, París, 1955.
—, *L'univers imaginaire de Mallarmé*, París, 1967.
—, *Proust et le monde sensible*, París, 1974.
Rousset, J., *Forme et signification*, París, 1962.
Scaramuzza, G., *Le origini dell'estetica fenomenologica*, Padua, 1976.
Starobinski, J., *L'oeil vivant*, vol. 1, París, 1961; vol. 2: *La relation critique*, París, 1970 (trad. cast.: *La relación crítica*, Madrid, Taurus, 1974).
Utitz, E., *Grundlegung der allgemeinen Kunstwissenschaft* edición a cargo de W. Henckmann, Munich, 1972.
Waldenfels, B., «Das Rätsel der Sichtbarkeit», en *Der Stachel des Fremden*, Francfort del Meno, 1990.
Warning, R. (edición a cargo de), *Rezaptionsästhetik*, Munich, 1975. [Con textos de Ingarden, Gadamer, Jauβ, Iser et al.] (Trad. cast.: *Estética de la recepción*, Madrid, Visor Distribuciones, 1989.)
Welsch, W., *Aisthesis, Grundzüge und Perspektiven der Aristotelischen Sinneslehre*, Stuttgart, 1987.
Zecchi, S., *La magia dei saggi*, Milán, 1984.

(10) *Ciencia y filosofía de la religión, teología*

Para una orientación especial véase Bello, 1985.

Bello, A. A., *Husserl. Il problema di Dio*, Roma, 1985. [Recopilación de textos con comentarios exhaustivos.]
Casper, B. (edición a cargo de), *Phänomenologie des Idols*, Friburgo/Munich, 1981 (= 1981a). [Con colaboraciones de B. Casper, A. Halder, J.-L. Marion, J. Reiter, F. Ulrich.]
—, (edición a cargo de), *Gott nennen. Phänomenologische Zugänge*, Friburgo/Munich, 1981 (= 1981b). [Con colaboraciones de E. Levinas, J.-L. Marion, M. Olivetti, J. Reiter, P. Ricoeur et al.]
Duméry, H., *Critique et religion*, París, 1957.
—, *Le problème de Dieu en philosophie de la religion*, París, 1957.
—, *Philosophie de la religion*, 2 vols., París, 1957.
—, *Phénoménologie et religion*, París, 1958. (Trad. cast.: *Fenomenología y religión*, Barcelona, Nova Terra, 1968.)
Heidegger, M., *Philosophie und Theologie*, en GA 9.
Hering, J., *Phénoménologie et philosophie religieuse*, París, 1926.
Marion, J.-L., *Idole et la distance*, París, 1977.
—, *Dieu sans l'être*, París, 1982.

—, *Réduction et donation*, París, 1989.
Nitta, Y./Tatematsu, H. (edición a cargo de), *Japanese Phenomenology* (Anal. Huss. VIII), Dordrecht, 1979. [Véase la segunda parte sobre la Escuela de Kyoto.]
Ohashi, R. (edición a cargo de), *Die Philosophie der Kyôto-Schule*, Friburgo/Munich, 1990.
Scheler, M., véase C 1.
Stavenhagen, K., *Absolute Stellungnahmen. Eine ontologische Untersuchung über das Wesen der Religion*, Erlangen, 1925.
Van der Leeuw, G., *Phänomenologie der Religion*, Tubinga, 1933.

C6. *La fenomenología en el ámbito del marxismo* (ref. a cap. 11)

Textos globales y generales:

Dallmayr, W., *Beyond Dogma and Dispair. Toward a Critical Phenomenology of Politics*, Notre Dame, 1981.
Howard, D., *The Marxian Legacy*, Londres, 1977.
Tyminiecka, A.-T. (edición a cargo de), *Man within his Life-World*. Contributions to Phen. by Scholars from East-Central Europe (Anal. Huss. XXVII), Dordrecht, 1989.
Waldenfels, B., «Sozialphilosophie im Spannungsfeld von Phänomenologie und Marxismus», en *Contemporary Philosophy*, vol. 3, edición a cargo de G. Fløistad, La Haya, 1982, págs. 219-242. [Bibliografía.]
Waldenfels, B./Broekman, J. M./Pažanin, A. (edición a cargo de), *Phänomenologie und Marxismus*, 4 vols., Francfort del Meno, 1977-1979.
Véanse también los informes de Z. Krasnodebski y L. Ionin sobre Polonia y la ex Unión Soviética en Grathoff, R./Waldenfels, B. (edición a cargo de), *Sozialität und Intersubjektivität*, Munich, 1983.

(1) *La fenomenología y el marxismo occidental* (ref. a cap. 11, 1-3)

Axelos, K., *Marx penseur de la technique*, París, 1961 (trad. cast.: *Marx, pensador de la técnica*, Barcelona, Fontanella, 1969).
Desanti, J.-T., *Phénoménologie et praxis*, París, 1963; reimpresión: *Introduction à la phénoménologie*, París, 1973.
Henry, M., véase C 2.
Lefebvre, H., *Critique de la vie quotidienne*, París, 1947, ^{2}1958-1961.

—, *La vie quotidienne dans le monde moderne*, París, 1968 (trad. cast.: *La vida cotidiana en el mundo moderno*, Madrid, Alianza, [3]1984).
Marcuse, H./Schmidt, A., *Existentialistische Marx-Interpretation*, Francfort del Meno, 1973.
Merleau-Ponty, M., véase C 2.
Metzger, A., *Phänomenologie der Revolution*, edición a cargo de U. Sonnemann, Francfort del Meno, 1979.
Paci, E., véase C 3.
Rovatti, P. A., *Critica e scientificità in Marx*, Milán, 1973.
—, *Bisogni e teoria marxista*, Milán, 1976.
Sartre, J.-P., véase C 2.
Semerari, G., *Scienza nuova e ragione*, Bari, 1961.
—, *La lotta per la scienza*, Milán, 1965.
Tran Duc Thao, *Phénoménologie et matérialisme dialectique*, París, 1951, París/Londres/Nueva York, [2]1971 (trad. cast.: *Fenomenología y materialismo dialéctico*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1971).

(2) *La fenomenología en Europa del Este y Centro-Este* (ref. a cap. 11.4)

Boss, J./Stróżewski, W./Zumr, J. (edición a cargo de), *Intentionalität - Werke - Kunst* (Husserl, Ingarden, Patočka), Praga, 1995.
Haardt, A., *Husserl in Rußland. Phänomenologie der Sprache und Kunst bei Gustav Spet und Aleksej Losev* (Übergänge 25), 7, Munich, 1992.
Ingarden, R., *Das literatische Kunstwerk*, Tubinga, 1931, [3]1965.
—, *Untersuchungen zur Ontologie der Kunst*, Tubinga, 1962.
—, *Der Streit um die Existenz der Welt*, Tubinga, 1965/1974, 3 vols.
—, *Vom Erkennen des literarischen Kunstwerkes*, Tubinga, 1968.
—, (edición a cargo de), *E. Husserl. Briefe an R. Ingarden*, La Haya, 1968.
—, *Über die Verantwortung*, Stuttgart, 1970 (trad. cast.: *Sobre la responsabilidad*, Madrid, Dorcas, 1980).
Véase *Dialectics and Humanism*, Warschau: vols. II y III (1975/1976) con colaboraciones de un congreso occidental-oriental «Marxist Critique of Phenomenology and the Philosophy of R. Ingarden», Jadwisin, 1975. Tyminiecka, A.-T. (edición a cargo de), *Ingardeniana* (Anal. Huss. IV), Dordrecht, 1976.
Kolakowski, L., *Der Mensch ohne Alternative. Von der Möglichkeit und Unmöglickeit Marxist zu sein*, Munich, 1960 (trad. cast.: *El hombre sin alternativa*, Madrid, Alianza, 1970).
—, *Husserl and the Search for Certitude*, New Haven/Londres, 1975

(trad. cast.: *Husserl y la búsqueda de la certeza*, Madrid, Alianza, ²1994).

Kosík, K., *Dialektik des Konkreten*, Francfort del Meno, 1965.

Patočka, J., *Kunst und Zeit*, introducción de W. Biemel, edición a cargo de K. Nellen y I. Srubar, Stuttgart, 1987.

—, *Ketzerische Essais zur Philosophie der Geschichte*, introducción de P. Ricoeur, edición a cargo de K. Nellen y I. Srubar, Stuttgart, 1988 (trad. cast.: *Ensayos heréticos: sobre la filosofía de la historia*, Barcelona, Ed. 62, 1988).

—, *Die natürliche Welt als philosopisches Problem*, (Phän. Schriften I), introducción de L. Landbrege, edición a cargo de K. Nellen, J. Němec y I. Srubar, Stuttgart, 1990.

—, *Die Bewegung der menschlichen Existenz* (Phän. Schriften II), introducción y edición a cargo de, véase vol. I, Stuttgart, 1991.

Husserl-Archiv y Biemel, W. (edición a cargo de), *Die Welt des Menschen - Die Welt der Philosophie*, FS f. J. Patočka (Ph. 72), La Haya, 1976.

Studien zur Philosophie von J. Patočka (Ph. F. 17), 1985.

Petrovič, G. (edición a cargo de), *Revolutionäre Praxis. Jugoslawischer Marxismus der Gegenwart*, Friburgo, 1969.

Shpet, G., *Appearance and Sense. Phenomenology as the Fundamental Science and its Problems*, Dordrecht, 1991 (original ruso de 1914).

Tischner, J., *Das menschliche Drama*, con un prólogo de R. Grathoff (Übergänge 21), Munich, 1989.

Vajda, M., «Marxismus, Existentialismus, Phänomenologie. Ein Dialog», en Lukács et al., *Individuum und Praxis. Positionen der Budapester Schule*, Francfort del Meno, 1975.

C7. *La fenomenología y sus límites / relaciones con el estructuralismo / fenomenología y desconstrucción* (ref. a cap. 12)

Cumming, R. D., *Phenomenology and Deconstruction*, vol. 1, Chicago/Londres, 1991.

Derrida, J., «Les fins de l'homme» (1968), en *Marges de la philosophie* (véase C 2 para éste y otros escritos de Derrida).

Descombes, V., *Le même et l'autre. Quarante cinq ans de philosohpie française* (1933-1978), París, 1979 (trad. cast.: *Lo mismo y lo otro: cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978*, Madrid, Cátedra, ²1988).

Holenstein, F., *Roman Jakobsons phänomenologischer Strukturalismus*, Francfort del Meno, 1975.
—, *Linguistik, Semiotik, Hermeneutik. Plädoyers für eine strukturale Phänomenologie*, Francfort del Meno, 1976.
Pos, H. J., «Phénoménologie et linguistique», en *Revue internationale de Philosophie* (enero de 1939, págs. 354-365).
Ricoeur, P., *Le conflit des interpretations* (véase C 2).
Waldenfels, B., *Phänomenologie in Frankreich*, (véase bibliografía A), cap. 7.

D. *Órganos de publicación de una orientación ampliamente fenomenológica:*

D1. *Revistas*

Alter, edición a cargo de «Association Alter», Fontenay-aux-Roses (Éditions Alter), 1993 y sigs.
Analecta Husserliana, edición a cargo de A.-I. Tyminiecka, Dordrecht, Reidel 1971 y sigs.
Aut Aut, fundado por E. Paci, Milán, 1951 y sigs.
Epokhé, edición a cargo de M. Richir, Grenoble, Milán, 1990 y sigs.
Études phénoménologiques, edición a cargo de J. Taminiaux, Bruselas, Ousia, 1985 y sigs.
Exercises de la patience, edición a cargo de F. Wybrands, París, Obsidiane, 1980 y sigs.
Genshogaku Nenpo (Annual Review of the Phenomenological Association of Japan), edición a cargo de Sh. Takiura, A. Takeichi, Y. Nitta, J. Watanabe, Tokio (Hokutoshupan), 1984 y sigs.
Heidegger Studies, edición a cargo de P. Emad y K. Maly, Berlín, Duncker & Humblot, 1985 y sigs.
Husserl Studies, edición a cargo de J. N. Mohanty y K. Schuhmann, La Haya, M. Nijhoff, Dordrecht, Kluwer, 1984 y sigs.
Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, edición a cargo de E. Husserl, Halle, Niemeyer, 1913-1930, reimpresión: Bad Feilenbach, 1989.
Journal of the British Society for Phenomenology, edición a cargo de W. Mays, Manchaster, 1970 y sigs.
Journal of Phenomenological Psychology, edición a cargo de A. Giorgi et al., Pittsburgh, 1970 y sigs.

Logos, edición a cargo de W. W. Anaschwili et al., Moscú, Logos, 1991 y sigs.
Man and World, edición a cargo de J. M. Anderson, J. J. Kockelmans, C. O. Schrag, La Haya, M. Nijhoff, Dordrecht, Kluwer, 1968 y sigs.
Phänomenologische Forschungen, edición a cargo de E. W. Orth por encargo de Dt. Ges. f. phän. Forschung, Friburgo/Munich, Alber, 1975 y sigs.
Philosophy and Phenomenological Research, edición a cargo de M. Farber, Universidad de Búfalo, N.Y., 1940 y sigs., edición a cargo de R. Chisholm, Brown University, 1982 y sigs.
Research in Phenomenology, edición a cargo de J. Sallis, Atlantic Highlands, N.Y., Humanities Press, 1971 y sigs.

D2. *Colecciones*

Contemporary Studies in Philosophy and the Human Sciences, edición a cargo de J. Sallis y D. F. Krell, Atlantic Highlands, Humanities Press, Londres, MacMilan.
Contributions of Phenomenology, en Cooperación con el Center for Advanced Research in Phenomenology, edición a cargo de W. R. McKenna et al., Dordrecht, Kluwer.
Epiméthée, fundada por J. Hyppolite y edición a cargo de J.-L. Marion, París, PUF.
Krisis, edición a cargo de M. Richir, Grenoble, Millon.
Phaenomenologica, colección fundada por H. L. Van Breda y publicada con la ayuda de los centros de los Archives-Husserl, Den Haag, M. Nijhoff, o Dordrecht, Kluwer.
Phaenomenologica, Tokyo, Sekai Shoin.
Phänomenologisch-Psychologische Forschungen, edición a cargo de C. F. Graumann y J. Linschoten, Berlín, de Gruyter.
La philosophie en effet, edición a cargo de J. Derrida, S. Kofman, Ph. Lacoue-Labarthe, J.-L. Nancy, París, Galilée.
Selected Studies in Phenomenology and Existential Philosophy, Chicago, Quadrangle, La Haya, M. Nijhoff, State University of New York Press.
Series in Continental Thought, edición a cargo de L. Embree et al., Athens, Ohio, Ohio University Press.
Studies in Continental Thought, edición a cargo de J. Sallis, Bloomington/Indianápolis, Indiana University Press.

Studies in Phenomenology and Existential Philosophy, edición a cargo de J. M. Edie, Bloomington/Londres o Indianápolis, Indiana University Press.
Übergänge, Texte uns Studien zu Handlung, Sprache und Lebenswelt, edición a cargo de R. Grathoff y B. Waldenfels, Munich, W. Fink.

E. *Horizontes internacionales e interculturales*

Con el fin de completar la detallada introducción que en buena parte se limita a las áreas de habla alemana, holandesa-flamenca, francesa, italiana, anglosajona y a grandes rasgos de Europa del (Centro-) Este, quisiéramos hacer mención de algunos documentos donde se vislumbran otros horizontes internacionales e interculturales: horizontes de un presente y de expectativas a los que cualquier interesado de Europa central sólo tiene acceso de forma muy limitada.

E1. *Documentos generales*

Grathoff, R./Waldenfels, B., *Sozialität und Intersubjektivität* (Übergänge 1), Munich, 1993. [Contiene informes de investigación sociofenomenológica no sólo de Estados Unidos y de Holanda, sino también de Escandinavia, Polonia, la ex URSS y Japón.]
Held, K./Nitta, Y., *Interkulturalität zwischen Ost und West. Phänomenologische Beiträge*, Francfort del Meno, 1993. [Tematización y activación de la interculturalidad, con la participación de fenomenólogos de Extremo Oriente que, algunos de ellos, trabajan en Occidente y que asumen funciones de puente entre culturas.]
Mall, R. A./Hülsmann, H., *Drei Geburtsorte der Philosophie: China, Indien, Europa*, Boon, 1989.
Spiegelberg, H., *The Phenomenological Movement* (véase bibliografía A), parte cuarta: The Geography of the Phenomenological Movement.

E2. *Áreas específicas*

Escandinavia

Bengtsson, J., «Phänomenologische Sozialwissenschaft in den nordischen Ländern», en Grathoff, R./Waldenfels, B., *Sozialität und Intersubjektivität*, Munich, 1983.

—, *Den Fenomenologiska rörelsen i Sverige. Mottagande och inflytande 1900-1968* (Die phänomenologische Bewegung in Schweden. Rezeption und Einfluß 1900-1968), Göteborg, Daidalos, 1991.

España e Iberoamérica

Para una orientación general:

Arias, J. A./Gómez Romero, I., «Materiales para una historia de la fenomenología en España», en *Fragua*, ns. 23-24, Madrid, 1983, págs. 14-39.

Lerin Riera, J., «Apuntes sobre la recepción de la fenomenología en España», en *Isegoría*, n. 5, Madrid, 1992, págs. 142-160.

[Esta presentación de la recepción trata en primer lugar los inicios de la fenomenología española en Ortega y Gasset, y en la «Escuela de Madrid» (M. García Morente, J. Gaos y, a cierta distancia, X. Zubiri). Después de una fase de latencia durante la cual la fenomenología —no en último término debido a la ola de emigración por razones políticas— encontró patria en países iberoamericanos, se produce en los años ochenta una revitalización de la fenomenología en España que ha encontrado expresión en la refundación, en 1989, de una «Sociedad Española de Fenomenología». Acerca de las actividades de la Sociedad informa un «Boletín» editado por J. San Martín en la «Universidad Nacional de Educación a Distancia».]

—, *Escritos de Filosofía* (Buenos Aires), año VIII (1985), n. 15-16: *Fenomenología I.* [Contribuciones de fenomenólogos iberoamericanos.]

Selección bibliográfica:

Arce, J. L., *Hombre, conocimiento y sociedad*, Barcelona, 1988.

Gómez Heras, J. M. G., *El apriori del Mundo de la vida. Fundamentación fenomenológica de una ética de la ciencia y de la técnica*, Barcelona, 1989.

Gómez Romero, I., *Husserl y la crisis de la razón*, Madrid, 1986.

Millán Puelles, A., *La estructura de la subjetividad*, Madrid, 1967.

Montero Moliner, F., *Retorno a la fenomenología*, Barcelona, 1987.

Moreno Marquez, C., *La intención comunicativa*, Sevilla, 1989.
Rabade, S., *Estructura del conocer humano*, Madrid 1969, [3]1985.
San Martin, J., *Estructura del método fenomenológico*, Madrid, 1986.
—, *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Barcelona, 1987.
—, «Ortega y Husserl: a vueltas con una relación polémica», en *Revista de Occidente*, n. 132 (1992), págs. 107-127.
Xirau, J., *La filosofía de Husserl*, Buenos Aires, 1941, [2]1966. [Introducción a la fenomenología que ha ejercido una gran influencia.]
Zubiri, X., *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, 1941, [5]1963.
—, *Sobre la esencia*, Madrid, 1962.
—, *Inteligencia sentiente*, Madrid, 1981.
—, *Inteligencia y logos*, Madrid, 1982.
—, *Inteligencia y razón*, Madrid, 1983.
[Zubiri fue discípulo de Heidegger en Friburgo; desarrolló una filosofía autónoma con características claramente fenomenológicas.]

La India, el Japón, Corea

Para una orientación general, véase Mohanty, 1972; Nitta/Tatematsu, 1979.
Buchner, H. (edición a cargo de), *Japan und Heidegger*, Sigmaringen, 1989.
Cho, K. K., *Bewußtsein und Natursein. Phänomenologischer West-Ost-Diwan*, Friburgo/Munich, 1987.
Heidegger, M., «Aus einem Gespräch von der Sprache», en *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, 1959.
Kida, G./Noé, K./Murata, J./Washida, K. (edición a cargo de), *Lexikon der Phänomenologie*, Tokio, 1994.
Kojima, H. (edición a cargo de), *Phänomenologie der Praxis im Dialog zwischen Japan und dem Westen*, Wurzburgo, 1989.
Mohanty, J. N., «Phenomenology and Existentialism: Encounter with Indian Philosophy», en *International Philosophical Quarterly* 12 (1972), págs. 484-511.
Nitta, Y./Tatematsu, H. (edición a cargo de), *Japanese Phenomenology* (Anal. Huss. VIII), Dordrecht, 1979 (Bibliografía).
Nitta, Y. (edición a cargo de), *Japanische Phänomenologie*, Friburgo/Munich, 1984.

Weinmayr, E., *Entstellung. Die Metaphysik im Denken M. Heideggers*, Munich, 1991. [En el cap. 4 se trata de la relación de Heidegger con el pensamiento y el lenguaje japoneses y del Extremo Oriente, respectivamente, mencionándose textos al respecto.]

Abbagnano, N., 86
Adorno, Th. W., 136, 142
Agustín, san, 28
Alain, 63
Althusser, L., 140, 146
Amselek, P., 112
Ancheschi, L., 127
Ansermet, E., 126
Apel, K.-O., 55
Arendt, H., 45, 83, 90, 117, 142
Aristóteles, 18, 57, 121
Arnheim, R., 52
Aron, R., 67
Aubenque, P., 82
Austin, J.L., 81, 89
Avé-Lallemant, E., 26
Avenarius, R., 17, 43
Axelos, K., 139

Bachelard, G., 119, 125
Bachelard, S., 66, 120
Bachtin, M., 141
Ballauf, Th., 116
Banfi, A., 51, 85-86, 127
Barthes, R., 126, 147
Beaufret, J., 66, 82
Becker, O., 50-51, 118-119, 123, 125
Beekman, T., 116
Bello, A., 88, 129
Berger, G., 66
Berger, P.L., 92, 114
Bergson, H., 28, 63-64, 69, 91, 103, 104
Bernet, R., 18, 53, 149
Biemel, M., 53
Biemel, W., 53, 123
Binswanger, L., 104-109
Birault, H., 81
Blanchot, M., 126, 147
Blankenburg, W., 104-107
Bleuler, E., 104
Bloch, E., 136
Blumenberg, H., 47, 55
Bobbio, N., 112
Boehm, G., 123
Boehm, R., 53
Boer, Th. de, 53
Boltzmann, L., 15
Bolzano, B., 16, 141
Bollnow, O.F., 106
Boss, M., 106, 109

Brague, R., 81
Brand, G., 55
Brentano, F., 16, 29, 32, 58, 90, 98-99, 103, 110, 121, 122
Broekmann, J.M., 112, 144
Brouwer, L.E.J., 118
Brunschvicg, L., 63
Buber, M., 38, 77
Bühler, K., 52, 100, 121, 146
Butor, M., 93
Buytendijk, F.J.J., 53, 101, 106, 115

Cairns, D., 90
Camus, A., 36
Canguilhem, G., 108
Carr, D., 95
Casey, E.S., 94
Casper, B., 132-133
Castoriadis, C., 83, 111, 138
Cavaillès, J., 66, 92, 119
Celibidache, S., 127
Celms, T., 51
Cézanne, P., 124
Cho, K.K., 94
Cicourel, A., 114
Coenen, H., 115
Comenius, J.A., 116, 141
Conrad-Martius, H., 26-27
Courtine, J.-F., 78, 81

Dallmayr, F., 115, 144
Dastur, F., 81
Daubert, J., 26
Deleuze, G., 147
Derrida, J., 13, 20, 53, 66, 77, 83, 87, 111, 146-149
Descartes, R., 69, 75
Descombes, V., 146
Dewey, J., 91
Dilthey, W., 21, 28, 31, 49, 54, 128
Dostoievski, F., 61
Dreyfus, H., 95, 102
Dufrenne, M., 78, 124
Duméry, H., 66, 131
Dummett, M., 89
Durkheim, É., 114-115

Edie, J., 94
Eley, L., 55
Eliade, M., 128
Elias, N., 52
Eucken, R., 28, 43
Evans, C., 149
Ey, H., 104, 109-110

Farber, M., 51, 90, 94, 118
Fédida, P., 107, 109
Fellmann, F., 43, 122
Fichte, J.G., 15, 82
Fink, E., 49-50, 53-54, 108, 139
Fischer, M., 127
Føllesdal, D., 19, 94
Formaggio, D., 127
Foucault, M., 45, 59, 74, 78, 98, 108, 111, 147
Franck, D., 78, 81
Frege, G., 16, 19, 54, 89, 94, 117
Freud, S., 16, 28, 64, 79, 103, 109-110, 116
Funke, G., 55

Gadamer, H.-G., 14, 51, 55, 61
Galilei, Galileo, 45-46
Garfinkel, H., 114
Garin, E., 86
Gebsattel, V.E. von, 106

Gehlen, A., 31, 114
Geiger, M., 25, 27, 52, 92, 122
Gelb, A., 92, 105
Gethmann, C.F., 55, 117
Gibson, J.J., 102
Giorgi, A., 101
Goffman, E., 102, 114
Goldstein, K., 52, 92, 105, 107-108, 109
Goyard-Fabre, S., 112
Granel, G., 81
Grathoff, R., 52, 55, 90-92, 114-115
Graumann, C.-F., 99, 101
Gurvitch, G., 64
Gurwitsch, A., 44, 51, 64, 67, 90, 93, 98, 99, 101, 105, 113, 116, 118

Haar, M., 62, 81
Habermas, J., 31, 55, 115, 137
Halder, A., 56, 132
Hartmann, E. von, 15
Hartmann, N., 14, 31
Hegel, G.W.F., 15, 50, 65, 68, 110-111, 137
Heidegger, M., 11, 13, 17, 18-22, 25, 27, 32, 37, 41, 44, 45, 49-54, 57, 62, 64, 66-67, 73-77, 80, 84, 87, 89, 94, 97-98, 102, 106, 116, 118-120, 122, 129-133, 135-137, 139, 142-144, 147
Held, K., 56
Heller, A., 143
Henckmann, W., 122
Henry, M., 83-84, 111, 131, 139
Hering, J., 25, 74, 131
Herzog, M., 99
Hesnard, A., 104, 109
Hilbert, D., 117-119
Hildebrand, D. von, 26, 31
Hintikka, M.B., 94
Hölderlin, F., 129
Holenstein, E., 56, 146
Horkheimer, M., 136
Husserl, E., 11, 13, 15-24, 25-33, 35-47, 49-54, 57-61, 64-68, 70, 72-81, 84, 85-94, 97-104, 106-108, 110-113, 116-123, 126, 128, 129, 130, 135-137, 138-149
Husserl, G., 111
Hyppolite, J., 82, 137

Ihde, D., 80, 95, 127
Ijsseling, S., 53
Imdahl, H., 123
Ingarden, R., 26-27, 32-33, 51, 123, 127, 141-142
Iser, W., 123
Isutzu, T., 131

Jakobson, R., 72, 107, 121, 141, 145
James, W., 91, 99
Janicaud, D., 81, 84, 133
Janssen, P., 12
Jaspers, K., 67, 78, 103
Jauss, H.R., 123
Jonas, H., 52, 90
Joyce, J., 37

Kalinowski, G., 112
Kandinsky, W., 83
Kant, I., 15, 18, 23, 29, 31, 60, 82, 85, 100, 121
Katz, D., 52, 99

Kaufmann, Felix, 51, 111
Kaufmann, Fritz, 123
Kelsen, H., 111
Keller, W., 100
Kern, I., 21
Kersten, F., 93
Kierkegaard, S., 61, 65, 129
Kimura, B., 106
Kirchhoff, G.R., 15
Kisiel, Th. J., 118
Kisker, K.P., 104, 106
Kiwitz, P., 115
Kockelmans, J.J., 60, 94, 118
Koffka, K., 52, 99-102
Köhler, W., 52, 93, 99
Kojève, A., 64, 68, 137
Kolakowski, L., 143
Kosík, K., 142
Koyré, A., 25, 64, 118
Kracauer, S., 52, 112
Krasnodebski, Z., 143
Kruse, L., 102
Kuhn, H., 52, 54
Kuhn, R., 106
Kuhn, Th. S., 45
Kuki, S., 51, 130
Kunz, H., 100
Kwant, R., 53

Lacan, J., 39, 53, 72, 74, 93, 110, 146, 147
Ladrière, J., 120
Lagache, D., 104, 109
Laing, R.D., 108
Lambert, J.H., 15
Landgrebe, L., 46, 49, 53-55, 115-116, 144
Landsberg, P.L., 31, 52
Langeveld, M.J., 101, 115
Lanteri-Laura, G., 103
Lask, E., 58
Lautmann, A., 119
Lefebvre, H., 139
Lefort, C., 72, 83, 138
Leibniz, G. W., 117
Lévi-Strauss, C., 72, 146
Levinas, E., 19, 22, 51, 53, 66, 67, 69, 74-78, 83, 87, 105, 131-133, 143, 147
Lévy-Bruhl, L., 41
Lewin, K., 99, 102
Liebsch, B., 120
Lingis, A., 94-95
Linschoten, J., 99, 101
Lippitz, W., 116
Lipps, H., 25
Lipps, Th., 26, 99, 122
Loch, W., 116
Losev, A., 141
Lotze, H., 15, 16
Löwith, K., 51, 90
Lübbe, H., 17, 55
Luckmann, Th., 55, 91, 114
Luhmann, N., 55, 115
Lukács, G., 143
Lutero, M., 61
Lyotard, J.-F., 74, 83, 125

Mach, E., 15, 17
Maine de Biran, H., 84
Maldiney, H., 107
Mannheim, K., 31
Marcel, G., 63, 65, 78
Marcuse, H., 135
Marion, J.-L., 82, 84, 133
Martineau, E., 82
Marty, A., 121
Marx, K., 83, 135-139

Marx, W., 54, 56, 90
Masaryk, Th., 141
Mattéi, J.-F., 82
Matthiesen, U., 115
Mays, W., 89
Mead, G.H., 91
Meinong, A., 16, 99
Meister Eckhart, 131
Merleau-Ponty, M., 11, 13, 19, 27, 36, 38, 45, 50, 53, 63, 65-74, 76, 77, 81-83, 87, 89, 93-94, 98-101, 105-106, 109-110, 114-116, 120, 121, 124-126, 131, 137-139, 146, 147
Métraux, A., 92, 101, 115
Metzger, A., 136
Meyer-Drawe, K., 116
Michotte, A., 53, 100
Mickunas, A., 94
Mill, J. St., 21
Minkowski, E., 64, 104, 107-109
Mohanty, J.N., 19, 94, 117
Mukařovsky, J., 122
Mulligan, K., 90
Musil, R., 17, 20, 51

Natanson, M., 92, 113
Natorp, P., 21, 85
Nietzsche, F., 28, 61, 65, 95, 97
Nishida, K., 130
Nitta, Y., 131

O'Neill, J., 115, 144
Olivetti, M.M., 132
Ortega y Gasset, J., 31-32, 51, 143
Orth, E.W., 55
Otto, R., 29, 128

Paci, E., 13, 86-87, 98, 127, 140
Parret, H., 121
Pascal, B., 29
Patočka, J., 33, 44, 51, 83, 116, 141, 142
Pažanin, A., 144
Peperzak, A., 53
Petit, J.-L., 81
Pfänder, A., 26, 94
Pfeiffer, G., 74
Piaget, J., 67, 70, 116, 120
Piccone, P., 140
Piguet, J.-P., 126
Piron, H., 103
Planty-Bonjour, G., 82
Platón, 57, 77, 85, 120
Plessner, H., 14, 26, 31, 52, 54, 101
Plügge, H., 106
Pöggeler, O., 50, 56, 57
Polin, R., 66
Politzer, G., 100, 109
Pos, H.J. de, 53, 121, 146
Poulet, G., 126
Preti, G., 86
Prini, P., 86
Proust, M., 72
Psathas, G., 114

Quine, W.O., 94

Reinach, A., 25-27, 111, 130
Reiner, J., 31
Reiter, J., 132
Richard, J.-P., 125-126
Richardson, W.J., 57
Richir, M., 53, 74, 81-83
Rickert, H., 58, 146
Ricoeur, P., 11-12, 13, 22, 26, 60,

64-66, 78-81, 82, 98, 110, 116, 128, 131-132, 144, 145
Rogers, C.R., 101
Rombach, H., 54
Rosenzweig, F., 75
Rousset, J., 126
Rovatti, P.A., 87, 140
Rubin, E., 99
Rümke, H.C., 106
Rumpf, H., 116
Russell, B., 117
Ryle, G., 89

Sallis, J., 94
Sartre, J.-P., 13, 19, 64-66, 66-69, 69-71, 77, 92, 93, 103, 108, 109, 124, 125, 131, 136, 137-138
Saussure, F. de, 72, 146
Schaller, K., 116
Schapp, W., 26
Scheler, M., 23, 25-26, 27-32, 43-44, 51, 54, 59, 64, 67, 91-92, 98, 101, 103, 104, 111, 112, 124, 128-131, 135, 143
Schelling, F.W.J., 28, 82, 124
Schestow, L., 64
Schilder, Pl, 108
Schmitz, H., 54
Schrag, C., 92
Schuhmann, K., 51, 53, 94
Schütz, A., 13, 17, 44, 51, 90-93, 99, 105, 107, 111, 113-115, 126
Schütze, F., 115
Searle, J., 19
Seebohm, Th., 55, 94
Seewald, R., 116
Semerari, G., 140
Siemek, M., 144
Simmel, G., 87, 112
Simons, P., 90
Smith, B., 90
Sokolowski, R., 94
Sommer, M., 17
Špet, G., 26, 141
Spiegelberg, H., 12, 51, 89, 94, 101, 102, 103
Spinoza, B., 124
Srubar, I., 92, 142
Starobinski, J., 126
Stavenhagen, K., 130
Stein, E., 49, 52, 112
Strasser, S., 53, 76, 101
Straus, E., 52, 105
Strauss, A., 114
Ströker, E., 12, 23, 54, 55, 118
Stumpf, C., 16, 92, 99, 126
Szilazi, W., 51, 118

Takeuchi, Y., 160
Tamininaux, J., 53, 58, 62, 81, 83
Tanabe, H., 51, 130
Tellenbach, H., 106
Theunissen, M., 55, 113
Thinès, G., 53, 100-101
Tiffeneau, D., 81
Tischner, J., 52, 143
Tönnies, F., 112
Tran Duc Thao, 138
Tsujimura, K., 130
Tugendhat, E., 55
Turner, R., 114
Twardowski, K., 32
Tyminiecka, A.-T., 94

Uslar, D. von, 100
Utitz, E., 122

Vajda, M., 143
Valéry, P., 72
Van Breda, H.L., 53
Van den Berg, J.H., 101, 106
Van der Leeuw, G., 53, 128
Vanni Rovighi, S., 86, 88
Vattimo, G., 87
Vergote, A., 53, 110
Vierkant, A., 112

Waelhens, A. de, 53, 71, 74, 110
Wahl, J., 64
Waldenfels, B., 18, 43, 47, 55, 56, 97, 99, 102, 113, 115, 124, 143, 144
Walther, G., 112
Weber, M., 28, 44, 91
Weizsäcker, V. von, 101, 104, 106
Welsch, W., 122
Welton, D., 94
Wertheimer, M., 52, 92, 99
Weyl, H., 118
Whitehead, A.N., 86-87
Wild, J., 94
Winnicott, D.W., 116
Wittgenstein, L., 19, 42, 44, 89
Wyss, D., 106

Yamaguchi, I., 131

Zaner, R., 93
Zecchi, S., 12, 127

De Husserl a Derrida
Bernhard Waldenfels

Las nociones que analiza este libro no sólo han sido compañeras inseparables del siglo XX desde sus inicios, sino que además se cuentan, actualmente, entre los más importantes paradigmas de la filosofía universal. Por una parte, pues, los grandes pensadores de la fenomenología, como Husserl, Scheler, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, Levinas, Ricoeur, Schütz, Gurwitsch, Ingarden, Patocka y Paci. Por otra, el propio trabajo fenomenológico, que ha conducido a un vivo intercambio con las ciencias: desde las ciencias humanas y sociales hasta las ciencias del lenguaje, el arte y la religión, pasando por la lógica y la matemática. Y, finalmente, la polémica con corrientes de pensamiento contemporáneas como el marxismo, la filosofía analítica, el estructuralismo y el desconstruccionismo, cuyo máximo representante podría ser Derrida. De uno a otro extremo, una obra fundamental, un libro que se atiene escrupulosamente a su método incluso en la estrategia adoptada para su exposición: dejar que el objeto de estudio hable por sí mismo.

Bernhard Waldenfels (1934) es profesor de Filosofía en la Ruhr-Universität Bochum. Estudió con Merleau-Ponty y Ricoeur en París, y hoy en día está considerado como uno de los más importantes representantes de la filosofía fenomenológica. Ha publicado, entre otros libros, *In den Netzen der Lebenswelt* (1985), *Der Stachel des Fremden* (1990) y *Antwortregister* (1994).

Paidós
Studio

ISBN 84-493-0347-8
31116
9 788449 303470

Diseño: Mario Eskenazi